Ahmed el-Gazâli, Anıları ve Aşkın Metafiziği

JOSEPH E.B. LOMBARD

Hazırlayan
İsmail Hakkı ALTUNTAŞ

İçindekiler

Teşekkür 11

Tanıtım 13

Neden Ahmed el-Gazâli'yi İncelemelisiniz? 14

İnisiyatik Etki 16

Edebi Etki 20

Ahmed El-Gazâli Üzerine Çalışmalar 25

Bu Kitabın Amacı 28

BÖLÜM I 32

HAYAT VE TARİHİ 32

Bölüm 1 32

Ahmed el-Gazâli Geleneğinin Kaynakları 32

Ahmed el-Gazâli'nin eserleri 34

Gazâli'nin Özgeçmişinin Birincil Kaynakları 51

Bireysel Sufilerden Hesaplar 51

Biyografik Edebiyat 59

ORİJİNAL KAYNAKLAR..62

ORTA KAYNAKLAR..72

TÜREV KAYNAKLAR...85

Özet..87

BÖLÜM 2...92

Ahmed el-Gazâli'nin Hayatı ve Zamanları..........................92

Ahmed el-Gazâli'nin Hayatının Aşamaları..........................98

Eğitim ve öğretim 99

TUS 99

CURCAN...102

TUS VE NİŞAPUR 106

Şeyh Ahmed ve İmam Ebu Hamid....................................108

NİŞAPUR 108

BAĞDAT 116

Ahmed el-Gazâli'nin Seyahatleri 127

BAĞDAT'TAN SONRA 127

Gezgin vaaz..128

Son Yıllar, Vefatı ve Mezarı..131

BÖLÜM II..133

UYGULAMA VE ÖĞRETILERİ...133

Bölüm 3..133

Ahmad al-Ghazali'nin Mânevi Hayatı 133

Manevi Uygulamaları..135

Şeriat 137

Zikir 141

Ölümün Hatırlanması 152

Gece İbadeti...159

Halve ve Uzlaet..162

Sema'...170

Şahid-bazi(Cemal-perestlik)...176

Uygulama Özeti...179

BÖLÜM 4 Ahmed el-Gazâli'nin Öğretilerinin Kaynakları
....180

Satanoloji 181

Aşk..185

6./12. YÜZYIL ÖNCESİ TASAVVUF EDEBİYATINDA AŞK 192

Şaqiq Belhi..193

Ed-Deylemī— ʿAṭf al-elif..196

Ad-Deylemi'nin Aşka Bakışı..199

El-Hüseyin b. Mansur el Hallac 202

ERKEN ORTA DÖNEMİN DİĞER SUFİLERİ 207

Es-Serrac—Kitab al-Luma' 209

Ebu Talib el-Mekki..212

el-Kelabâzi—Kitab at-Ta'arruf 214

El-Kuşeyri'nin Risalesi..218

Abdullah Ensari 228

Ebu Hamid el Gazâli..232

İNSANIN ALLAH SEVGİSİ..233

ÂŞK'A ULAŞMAK..240

ALLAH'IN İNSAN SEVGİSİ..243

Özet..244

BÖLÜM 5...246

Ahmed el-Gazâli'nin Aşk Metafiziği.................................246

Biçim ve Anlam Arasında 247

Şiir..257

Tercüme...261

Aşkın Birliği 265

Aşkın İki Başlangıcı 267

Ruhun İnişi...272

Kalp..274

Güzellik Ve âşk 279

Yolun Aşamaları 284

Başka Olana Sevgi...285

Sevgili ve Sevgili Arasındaki Zıtlık 285

Arzunun İki Yüzü..287

Aşkın Acısı 288

Aşık ve Sevgili arasındaki birlik..291

Aşkı Tamamlamak/Vuslat....295

Çözüm 299

NOTLAR 305

Tanıtım 305

Bölüm 1: Ahmed el-Gazâli Geleneğinin Kaynakları 312

Bölüm 2: Ahmed el-Gazâli'nin Hayatı ve Zamanları 330

Bölüm 3: Ahmed el-Gazâlî'nin Manevi Uygulaması....340

4. Bölüm: Ahmed el-Gazâlî'nin Öğretilerinin Kökenleri...350

Bölüm 5: Ahmed el-Gazâlî'nin Aşk Metafiziği 364

Çözüm 378

Bibliyografya 379

Ahmed el-Gazâli'nin eserleri....379

Ahmed el-Gazâli'ye Atfedilen Eserler 382

Seçilmiş Bibliyografya 383

"Alexis" e

"Aşk, değişiklik bulduğunda değişen veya vurgun yediğinde eğilip bükülen aşk değildir."

Teşekkür

Bu kitap, Yale Üniversitesi Din Araştırmaları Bölümü'ne sunulan bir doktora tezinden türetilmiştir. Bu konuyu ilk kez öneren ve projenin tamamlanmasını sağlayan tez danışmanım Gerhard Bowering'e derinden minnettarım. Ebu Hamid el-Gazâli üzerine yüksek lisans tezini tamamladığım ve beni İslam ve Tasavvuf bilimleriyle ilk tanıştıran Seyyid Hüseyin Nasr'a da teşekkür etmeliyim. Beatrice Gruendler, tez için titiz bir okuyucu olarak hizmet etti ve son kitapta koruduğum genel yapıyı sağladı. Doktora tezinin bir okuyucusu olarak William Chittick birçok mükemmel öneride bulundu. Gözden geçirilmiş taslağın yıllar sonra kapsamlı eleştirisi paha biçilmezdi.

Ahmed Gazâli'nin ve İran tasavvuf geleneğinin diğer aydınlarının kinayeli eserlerinde bana rehberlik etmek için saatler harcayan Muhammed Musavi olmasaydı ne tez ne de bu kitap mümkün olmazdı. Muhammed Faghfoory'nin bu eserlere ilk yaklaşımdaki rehberliği de çok değerliydi. Nasrollah Pourjavady, yıllar boyunca çeşitli fikirler için mükemmel bir sondaj tahtası işlevi gördü. Onun kurduğu temeller olmasaydı bu kitap olmazdı. James Morris, uzun yıllardır bir içgörü ve cesaret kaynağı olmuştur.

Ryan Brizendine, Caner Dağlı, Atif Halil, Shankar Nair, Mohammed Rustom, Walid Saleh ve Laury Silvers, yolun çeşitli aşamalarında değerli girdiler sağladı. Suny Press'ten üç isimsiz yorumcu mükemmel önerilerde bulundu ve birçok hata yakaladı. Kalan hatalar elbette bana aittir.

Son olarak, aileme en içten teşekkürlerimi sunarım. Annem her başarımda ve her başarısızlıkta beni destekledi. Bu proje ilk başladığında dedem bir çalışma ve tefekkür ortamı sağladı. Babam bana şiir sevgisini aşıladı, bu da bu çalışmaya yol açtı ve hayatımı birçok yönden zenginleştirdi. Ablam, bir kardeş için akademisyen olmanın özelliklerine katlandı ve benim "gerçek dünya" ile bağlantıda kalmamı sağlamak için üzerine düşeni yaptı. Kızlarım Leyla, Rayhan ve Tasneem bu projeyi defalarca ertelediler ve bu da bana yeniden düşünmek ve anlayışımı derinleştirmek için çok zaman verdi. Karım Alexis beni desteklemek için sayısız fedakârlık yaptı ve yazımı birçok yönden geliştirdi. Bu kitap ona ithaf edilmiştir.

Tanıtım

Gazâli ismi, İslam entelektüel tarihinin yıllıklarında çınlamaktadır. İslami gelenek hakkında çok az bilgisi olan birçok kişi Gazâli'yi duymuştur ve mesleki yaşamları İslam'ı, özellikle de entelektüel bilimleri incelemeye adayanların çoğu, bu isimle şu veya bu şekilde karşılaşmıştır. Büyük çoğunluk için İmam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâli (ö. 505/1111) aşina oldukları. İmam Ebu Hamid Gazâli felsefe, teoloji ve fıkıh üzerinde bu disiplinlerin gidişatını sonsuza dek değiştiren kalıcı bir etkiye sahipti. Farklı dönemlerden ve farklı etnik kökenlerden Müslümanlar, onun yazılarında Müslüman yaşamının temel dindarlığının yeniden canlandırılması için araçlar görmüşlerdir. [1] Etkisinin kapsamı göz önüne alındığında, Ebu Hamid el-Gazâli, İslam tarihinin tartışmasız en seçkin entelektüelidir. Bununla birlikte, İmam Ebu Hamid el-Gazâli'nin tüm ilgisi, küçük kardeşi Şeyh Ahmed b. Etkili bir Sufi Şeyh ve Fars Tasavvuf edebiyatının erken gelişiminde önemli bir şahsiyet olarak Muhammed el-Gazâli (ö. 517/1123 veya 520/1126), İslam dünyasındaki dini bilimlerdeki başarılarından çok manevi kazanımı ve eğitimi ile tanınır..

Neden Ahmed el-Gazâli'yi İncelemelisiniz?

Ahmed el-Gazâli'nin *Savanih'i* (*İlhamlar*), Tasavvuf üzerine yazılmış en eski Farsça risalelerden biridir ve öncesinde sadece *İsmail'in Şerh-i taarruf li-mezheb-i tasavvuf* (Tasavvuf Yoluna *Girişin* Açıklaması) gelir. B. Muhammed el-Mustamli (d. 434 / 1042-3), *Keşfü'l-Mahcûb* Ali b (Veiled açıklanması). Osman el-Hucviri (ö. 465/1073 veya 469/1077) ve Hoca Abdullah Ensari'nin (ö. 481/1089) çeşitli eserleri. Bu risalelerden önce tasavvufun Farsçada yoğun bir şekilde tartışıldığına dair açık deliller vardır. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Saîd b. Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) ve Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyri (ö. 465/1072), Ahmed el-Gazâli'den önceki en etkili sufiler arasındaydı. Ama nasıl ki Arapça o sıralarda İslam hukuku ve teolojisinin sunulduğu tek dildi, aynı şekilde tasavvufun metinsel sunumuna da egemen oldu. Bununla birlikte, İranlıların, İslami öğretilerin en inceliklerini ifade etmek için dillerinin doğal şiirsel doğasından yararlanmaları yalnızca bir zaman meselesiydi. William Chittick'in gözlemlediği gibi, **"Farsça, meleklerin kanatlarıyla dünyaya Tanrı'nın güzelliğini çeker. Büyük çiçeklenmesine on birinci yüzyılda başlayan Pers şiiri, bu melek varlığıyla parlar."** [2] 'Bir nesil önceki Abdullah Ansari ve onun genç çağdaşları Sana' ile birlikte! Gazneli (ö. 525/1131) Ahmed b. Mansur as-Sam'ani (d. 534/1140), yazarı *Rawh el-arwah fi şerh asma ' el-malik el-Fattah* (Fetih Kral İsimlerin Exposition İlâşkin Ruhlar Repose) ve Raşid reklama -Din el-Maybudi *(h.* altıncı/onikinci yüzyıl), on ciltlik

Kuran tefsirinin yazarı, *Keşfü'l-esrar ve 'uddat el-abrar* (*Sırların Açılması ve Dindarların* Sağlanması), Ahmed el-Gazâli Pers Tasavvuf geleneğinin ön saflarında yer alır.

Altıncı İslami yüzyılın ilk on yılında yazılmış olan *Savanih,* İslam tarihinde, sevginin, diğer her şeyin kendisinden türediği ve ondan türeyen her şeyin nihai gerçeklik olarak görüldüğü tam bir aşk metafiziği sunan ilk kayıtlı *risaledir* . aşk karşısında kendilerini boşa çıkaran âşık ve âşık arasındaki girift bir oyun olarak görülür. [3] Bu nedenle, Leonard Lewisohn atıfta *Sevânih* "Tasavvufta Sevgi Okulu kurucu metni ve Farsça aşk şiir geleneğine" olarak [4] olduğunu ve Leili Anvar onaylayan *Sevânih* "adil kurucu metni olarak kabul edilir Tasavvufta Aşk Okulu ve Farsça aşk şiiri geleneği." [5] Tasavvuf yoluna yönelik sevginin merkeziliği, birçok yönden Gazâli'den bir nesil önce Abdullah Ensari, *42 Bölüm* (Chihil u du fasl), *Mahrem Söylemler* (Münacat) ve *Aşk Üzerine* Risale (Mahabbat) eserlerinde başlatılmıştır. isim). Bununla birlikte, sevginin var olan her şeyin nihai kökeni olarak tasavvur edilebileceği *tarz,* daha doğrudan *Savanih'te* ifade *edilir.* [6] Aşkın bu eksiksiz metafiziğinin kesin kökenleri asla bilinemese de, açık olan şey, Ahmed el-Gazâli'nin bugün bildiğimiz şekliyle İran Sufi edebi geleneğini başlatan yazarlar kuşağı arasında olduğudur. Bu geleneğin önde gelen alimlerinin beyan etmeye devam ettikleri gibi, Ahmed el-Gazâli, "İslam'ın sevginin anlamını en büyük açıklayıcılarından biridir". [7]

İnisiyatik Etki

Edebi etkisinin yanı sıra Ahmed el-Gazâli'nin birçok mürit aldığı söylenir; bahsedilenler arasında Irakî ve Batı İran'ı yöneten Selçuklu lideri Muğiseddin el-Mahmud (h. 511-525/1118-1131) ve kardeşi Ahmed Sencer (h. 513-552/ 1119-1157), Horasan'ı ve kuzey İran'ı yöneten kişi. Ancak bir Sufi şeyh olarak Ahmed el-Gazâli'nin etkisi, Sufi tarikatlarının inisiyatik zincirleri *(silsilahlar)* için daha önemlidir . Tasavvufun inisiyatif tarihi ile ilgili olarak, Şeyh Diya'eddin Ebu'n-Necib es-Suhreverdi (ö. 563/1186) onun en önemli mürididir. [8] Gazâlî'nin Sühreverdî ile ne kadar teması olduğu bilinmemekle birlikte, Gazâlî'nin İsfahan'da birlikteyken ona büyük saygı duyduğu ve onu vekili *(halife)* olarak atadığı anlaşılmaktadır . [9] Ebu'n-Necib'in en ünlü müridi yeğeni Ebu Hafs Ömer *es-Suhreverdi'dir* (ö. 632/1234), ünlü *'Awarif al-ma'arif'in* (Gnostiklerin Hediyeleri) yazarıdır. Bugüne kadar tasavvuf pratiğinin el kitabı ve Müslüman dünyasına yayılan Sühreverdiyyah Sufi düzeninin kurucusu. [10] Sühreverdilik, Zeyniyye gibi diğer yerler arasında Osmanlı İmparatorluğu'na yayılan ve Türkiye'de hala var olan başka tarikatların doğmasına neden olmuştur. Chishtiyyah, Nakşibendiyyah ve Qadiriyyah ile birlikte Sühreverdiyyah, Hindistan ve Pakistan tarihindeki en etkili tarikatlardan biridir. [11] Sühreverdilik, Arap dünyasının çoğu yerinde ortadan kalkmış olsa da, Irakî ve Suriye'de hâlâ faaldir. [12]

Ebu'n-Necip es-Sühreverdi'nin müritlerinden üçü, İsmail el-Kasri (ö. 589/1193), Ammar b. Yasir el-Bidlisi (ö. 582/1186) ve Ruzbihan el-Wazzan el-Mısri (ö. 584/1188)'in, Kübraviye tarikatının kendi adını taşıyan kurucusu Necm ed-'in ruhsal gelişiminde işbirliği yaptıkları söylenmektedir. Din Kübra (ö. 618/1221). [13] Bu düzen, Harezm bölgesi boyunca İran, Afganistan, Hindistan ve Çin'e yayıldı. Kubrawiyyah hala ile var *khanqahs* onun etkisi büyük ölçüde azalmış olsa da, günümüz İran. Kübraviye'den çıkarılan Sufi tarikatları arasında Hindistan'da hala var olan Firdevsiyye, Hemedaniyye ve Yakubiyye ile İran'da Zehebiyye vardır. [14]

Kubrawiyyah sonraki armatürlerin arasında Necm ad-Din Daya Razi gibi rakamlar (d. 654/1256), ya revize veya Kubra adlı Kuran bir yorum uzatıldı kim *Ayn el-hayat* (Yaşam Bahar), [15] gider yedinci ve on sekizinci ayetler *Sure* 51 *(Zariyat Suresi)* başlığı altında *Bahr al-HAQA ʾ iq* (gerçeklerin okyanus). Razi ayrıca İran'da ve Hindistan'da halen kullanılmakta olan etkili bir Pers Sufi risalesi olan *Mirsad al-ibad min al-mebda ʾ ila'l-maad'ı* (Başlangıçtan Dönüşe Allah'ın Kullarının Yolu) yazdı. Sufi ustaları. [16] *Ayn al-hayat,* daha sonra tamamlanmış olduğu *surenin* 52 *(en-Tur)* başlığı altında *Necmeddin el-Kuranu* Kubrawiyyah düzeninin başka bir ünlü şeyh, 17, Ala' reklam Dawlah olarak-Simnani ile ((Kuran'ın Yıldız) Ö. 736/1336), Tahran'ın iki yüz kilometre doğusundaki Simnan dışındaki *hankâhında* çok sayıda müridi bulunan ve İbnü'l-Arap'ın varlığın birliği (vahdetü'l -

vücud) öğretisine karşı çıkması ve bir bakış açısı önermesiyle tanınır. daha sonra Nakşibendilik Sufi tarikatının Müceddidi kolu arasında yaygın hale gelen *şehadet* birliğinin *(vahdet eş-şuhud*) *tohumunun bulunduğu* [18] . [19]

Tasavvufun inisiyatif tarihi için önemli olan Ahmed el-Gazâli'nin bir diğer talebesi de Ebu'l-Fadl el-Bağdadi'dir (ö. 550/1155). Şah Nimet Allah Duvarı (ö. 834/1331) tarafından kurulan Nimetallahl tarikatının bir *silsilesi,* Bağdadi aracılığıyla yedi nesildir. [20] Bu düzenin Türkiye'de büyük etkisi oldu ve Avrupa ve Amerika'nın büyüyen Müslüman topluluklarında yeni etki dalgaları yaratmaya devam ediyor. Bu *silsilenin* tarihsel geçerliliği kanıtlanamasa da, Nmetallahl tarikatının sonraki taraftarlarının hem Ahmed el-Gazâli'nin hem de el-Bağdadi'nin manevi otoritesini tanıdığını gösterir.

Sadece *Silsile* Şems ad-Din Aflaki tarafından verilen (d. 761/1360) onun içinde *Menakıp el-Arifin* Celaleddin-Rumi (d tarafından kurulan Mavlavi Sufi sipariş için (Allah'ın bilenlerin Feats). 672/1123) Ahmed el-Gazâli'yi Ahmed Hatib'in şeyhi olarak kaydeder! el-Belhî (ö. 516/1123), kendisine *zikir (zikir)* bahşetmiştir . Sırayla Belhî haiz *zikir* Şems-A'imma as-Serahsî (ö. 571/1175), Şeyh Rumi'nin babası Baha ad-Din Veled (ö. 628/1231) idi üzerine. Burhaneddin et-Tirmizi (ö. 638/1240) daha sonra bu çizgideki sonraki şeyh idi ve onu Celaleddin Rumi izledi. [21] Mevlevi tarikatının daha sonraki takipçilerinin Ahmed el-

Gazâli'nin manevi otoritesini kabul ettikleri, Celaleddin Rumi'ye atfedilen bir pasajla gösterilmektedir:

> İmam Muhammed Gazâli, Allah rahmet eylesin, kâinat okyanusuna dalmış, hükümranlık alemine ulaşmış, ilim sancağını açmıştır. Bütün dünya onu takip ediyor ve o bütün dünyaların âlimi oldu. Hala . . . Ahmed Gazâli gibi bir zerre sevgisi (*âşk)* olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammedî yakınlığın sırrını Ahmed'in yaptığı gibi bildirirdi. Bütün dünyada sevgi gibi bir öğretmen, manevi rehber ve birleştirici yoktur. [22]

Rumi'nin *silsilahında* Ahmed el-Gazâli'nin varlığına ve ona gösterilen saygıya rağmen, o, *Hadiqat al-haqiqah* (Hakikat Bahçesi) sahibi Hakim Sana'i kadar Rumi üzerinde doğrudan edebi bir etkiye sahip görünmüyor.) Mevlana'nın *Mesnevi'sinin* prototipiydi . Aflaki, Rumi'nin *Hadiqat al-haqiqah hakkında* şöyle *dediğini aktarır:* "Vallahi bu Kuran'dan daha bağlayıcıdır, çünkü Kuran'ın dış şekli yoğurda benzemektedir, oysa bu yüksek içeriği tereyağı ve kremasıdır." [23] Sana'i'nin yazılarının manevi etkinliği hakkında, Aflaki, Mevlana'nın, **"Kim Sana'i'nin sözlerini mutlak bir ciddiyetle okursa, sözlerimizin nurunun *(sana)* sırrının farkına varacaktır"** dediğini aktarır . [24] Ahmed el-Gazâli'nin *Savanih'i* geniş bir edebi etkiye *sahipken* ve ona çeşitli Sufi tarikatları *(turuq)* aracılığıyla inisiyatik etkiye *sahipken,* Sana'i'nin etkisi sadece yazıları aracılığıyla geldi.

Edebi Etki

Sana'i'nin önemi ve Sam'ani ve Maybudi gibi şahsiyetlerin hala incelenmemiş etkisi göz önüne alındığında, Ahmed el-Gazâli'nin *Savanih'inin* Fars edebiyatı tarihi için önemi bir tartışma konusudur. Daha genç çağdaşları Sam'ani ve Maybudi gibi, ne Jan Rypka'nın *İran Edebiyatı Tarihi'nde* ne de EG Browne'nin *A Literary History of Persia'da* neredeyse hiç adı geçmiyor . [25] Bu ihmal, Nasrollah Pourjavady'nin "Ondan sonraki en büyük İranlı Sufiler ve gnostikler, onun aşk *(âşk)* ve ifade tarzı hakkındaki inançlarından ortaya çıkan özel öğretinin etkisi altına girdiği" iddiasıyla taban tabana zıttır . [26] Ahmed el-Gazâli'nin Fars Tasavvuf edebiyatının gidişatını sonsuza dek değiştiren yazarlar kuşağı arasında çok önemli bir şahsiyet olduğunu söylemek daha doğru olsa da, yine de bazı bilginlerin "aşk yolu" dediği şeyde çok önemli bir bağlantı oluşturur. " veya "aşk okulu." Bu "okul", yukarıda tartışılan Sufi tarikatları *(tarikatlar)* gibi kesin bir manevi soy kütüğü ile işaretlenmiş Sufi inisiyelerinin doğrudan bir ardıllığı değildir, daha ziyade Sufi düşüncesinde yaratılışın ve manevi özlemin tüm yönlerinin bir bütün halinde sunulduğu önemli bir eğilimi belirtir. Tanrı sevgisinin ateşlediği kinayeli hayali dil. Omid Safi'nin gözlemlediği gibi, "Aşk Yolu, yüzyıllar boyunca tutkulu aşka (*âşk)* odaklanan oldukça incelikli bir öğretiyi yayan, gevşek bir şekilde bağlantılı bir Sufi mistikler ve şairler grubu olarak tanımlanabilir ." [27] 'Abdallah Ansari, Ahmed

al. -Gazâli, Ahmad Sam'ani, Hakim Sana'! ve Maybudi bu konuda ilk yazanlar arasındadır.

Ahmed el-Gazâli'nin edebi etkisinin en doğrudan kanıt üzerine yorumlar bulunabilir *Sevânih* Pers ve Hindistan hem yazılı, hem de birçok mevcut yazmalarda *Sevânih* [2] sevgi O'nun teorisi o manevi ait hediyeler tüm aşamaları aşk, âşık ve sevgili arasındaki bir karşılıklı etkileşim olarak yol, sonraki nesillerde İran tasavvufunun merkezi haline gelirken, şiir ve düzyazıyı tek bir kesintisiz anlatı içinde harmanlayan edebi tarzı, daha sonraki birçok Sufi risalesinde kullanılmıştır. Ahmed el-Gazâli'nin edebi üslubu ve öğretilerinin sonraki Sufizm'e ne ölçüde yansıdığı düşünüldüğünde, onun etkisi yeniden gözden geçirilmelidir. Ancak bu, ancak tüm Fars Sufi geleneğinin kapsamlı karşılaştırmalı metin analizi yoluyla hakkıyla yerine getirilebilecek bir konudur. Burada en önemli izlerden bazılarına değineceğim.

Gazzâlî'nin yazılarının amacı, manevi yolda seyahat etmeyi kolaylaştırmak olduğundan, edebi etkisi, içsel olarak algılanan manevi ve inisiyatif etkisine bağlıdır. Günümüze ulaşan tüm Farsça yazıları aslında öğrencilerine yöneliktir. Asla bir aşk alimi veya aşkı rasyonel yetilerle incelemeye çalışan bir teorisyen olarak yazmaz; onunki daha çok, yoldaki diğerlerine rehberlik etme ve onları cesaretlendirme, anlatılmaz olarak gördüğü Nihai Gerçekliği anlamalarına yardım etme girişimidir. Ahmed el-

Gazâli'nin edebi etkisinin ilk izleri, Gazâli'nin Farsça risalesi '*Ayniyyah*' ve belki de dokuz diğer mektubuna hitap ettiği öğrencisi Aynu'l-Kudat Hemedani'nin (ö. 526/1131) eserlerinde bulunur .[29] Hemedani'nin mektupları ve *Temhidatı,* Şeytan'ın samimiyeti, dini kanunun sınırlamaları ve Sevginin her şeyi kapsayan doğası gibi, Gazâli'nin yazılarında ifade edilen aynı temaların çoğunu kapsar. Birçok durumda, *Tamhidat* merkez temalar üzerine genişletir bir yorum olarak okunabilir *Sevânih* . Özellikle altıncı bölüm olan "Gerçek ve Aşkın Halleri" Gazâli'nin öğretilerinin hem yazılı hem de ifade edilmemiş boyutlarını incelemektedir.[30] *Tamhidat* Pers ve Hint Sufi gelenekleri geniş bir etkisi olmuştur ve birkaç yorumların konusu olmuştur.[31] 'Ayn el-Kudat birçok öğrenciye eğitim verdi, günde yedi ya da sekiz sohbet öğretti ve birçok öğrencisi oldu,[32] ama hiçbir büyük *silsilede* kayıtlı değil .

Ayn el-Kudat üzerindeki etkisine ek olarak, Gazâli muhtemelen hem Kübravilik hem de Sühreverdi tarikatlarının yukarıda bahsedilen yazıları üzerinde sürekli bir etkiye sahipti. Pourjavady'nin bahsettiği kişiler arasında Ebu'n-Necib es-Suhreverdi ve Ebu Hafs 'Umar es-Suhreverdi ve ayrıca Necmeddin Razi vardır. Ancak böyle bir etki onun Farideddin Attar (ö. 617/1220) ve Fahreddin Iraki'nin (ö. 688/1289) yazıları üzerindeki etkisi kadar belirgin değildir.

İkincisinin *Lamaat'ı* (İlahi *Parlamalar*), hem üslubu hem de içeriği için Gazâli'nin *Sevanih'ine* borçludur . Irakî, tasavvuf düşüncesindeki aşk sorusuna entelektüel bir mimari kazandıran ince bir metafiziği ifade eder. Irakî'ın *Lamaat'ın* başında yazdığı gibi, " *Sevânih* geleneğindeki sevginin *derecelerini,* geçerken her manevi durumun sesiyle uyumlu olarak açıklayan birkaç kelime" olması amaçlanmıştır . [33]Gazâli gibi, Irakî da metafizik söyleminin tamamını "sevgili ve sevilenin türemesi Aşk'tandır" [34] fikrine dayandırır ve tüm gerçekliği Aşk'ın bir açılımı olarak görür. sevgili veya sevgili. Gazâli'nin *Savanih'i gibi,* Irakî'ın *Lamaatı* da hem bir sanat eseri hem de yüce bir metafizik *risaledir* . *Lamaat* Pers Sufizm bir hazine olarak kabul edilecek devam eder ve 'Abd ar-Rahman üzerinde Jami (ö. 833/1477) yorum, *ASHI* « *el-Lamaat de* hala tanıtıcı olarak kullanılır, (yanıp söner Işınlar) İran'da *hrfan* (tanıma) biliminin incelenmesi için metin . [35]

Ahmed el-Gazâli'nin *Destan-ı Murgan'ı* (Ar. *Risalat at-tayr;* Kuşların *Risalesi*) büyük olasılıkla 'Attar'ın ünlü *Mantıq et-tayr'ının* (Kuşlar Konferansı) ana hatlarını sağlamıştır . [36] Her iki eser de, farklılıklarına rağmen, bir hükümdara karşılıklı ihtiyaçlarını tanıyan ve bir tane bulmak için yola çıkan kuşların bir araya gelmesiyle başlar; çünkü kuşların *Destan-ı Murgan'da dediği gibi,* " *Kralın azametinin* gölgesi *başımızın üzerinde olmazsa, düşmandan emin olamayız* ." [37] Her iki eser de kuşların hükümdarları Simurg'u buldukları birçok imtihan yolculuğunu anlatır. Ancak çok daha geniş bir *alana sahip olan* Attar'ın *Mantıq*

at-tayr'ı, manevi yolculuk temasını daha ayrıntılı olarak ele alır. Seyyed Hossein Nasr'ın yazdığı gibi:

> O ['Attar], kuşların sonunda göksel Kralın mahkemesine girebildiği Gazzâlî ıstırap temasını kullanır. Ama o en yüksek inisiyasyon makamından geçerek o aşamanın ötesine geçer, bu sayede nefsin yok olduğu ve Nefs'te varlığını sürdürdüğü, böylece her kuşun kim olduğunu idrak edebildiği ve nihayet kendini bilebildiği, çünkü Peygamber Efendimiz şöyle buyurmamıştır: "Kendini bilen Rabbini bilir" mi? Kuşlar, Simurg'un bir görüntüsünü elde ederken, sadece O'nun Varlığının güzelliğiyle karşılaşmakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini gerçekte oldukları gibi, her Benliğin Öz'ü olan Öz'de yansıtılmış olarak görürler. [38]

Rumi gibi, Irakî ve Attar'ın da Ahmed el-Gazâli'nin müritlerine atfedilen inisiyatif zincirlerinden akan inisiyasyonları aldıkları söylenir. Attar, Mecideddin el-Bağdadi'nin (ö. 616/1219), [39] Necmeddin Kübra'nın müridiydi, [40] ve 'Irakî, Bahaeddin Zekeriya'nın (ö. 659) yakın bir müridiydi. /1262), Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin bir müridi. [41]

Sömürge dönemine kadar Hindistan'da eğitimli Müslümanların konuşma dili Farsça olduğundan, İranlı aşk ustalarının alt kıtadaki etkisi geniş olmuştur. Ahmed el-Gazâli'ye ve talebesi Aynu'l-Kudat'a borçlu olan pek çok üstad arasında

Nizameddin Evliya (ö. 1325), Nasıreddin Çırağ-ı Dıhli (ö. 757/1356), Burhan ed-Din Gharib (ö. 738/1337), Rukn ad-Din Kaşhani (ö. 738/1337) ve Gisu Daraz (ö. 825/1422), [42] bunlardan sonuncusunun *Sevanih* ve kendi risalesi olan *Hazehr al-Quds'ı ona benzetmiştir* . [43] Sufi şair, müzisyen ve bilgin Amir Hüsrev (ö. 1325) zamanının dokuz edebi üslubunu listelediğinde, listelediği ilk üslup, iki çeşidini isimlendirdiği Sufilerin üslubuydu. Birinci çeşit "yerçekimi ve makam ehli", ikinci çeşit ise Ahmed Gazâli ve Aynu'l-Kudat Hemedani'nin eserlerini örnek verdiği "devlet ehli"dir. [44] Buna ek olarak, Babür prens Dara Shikuh (d. 1659) devletler onun tez olduğunu *Hak numa* o listeler aralarında konuda harika yazılarından, gelen bilgelik tüm açıklamalıdır, *Sevânih* İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *Futuhat al-Makiyyah,* 'Iraqi's *Lamaat* ve Jami's *Lawami* ve *Lawahh* [45] Bu tür referanslar, Hindistan alt kıtasında *Sevânih'in* düzenlendiği yüksek saygıyı göstermektedir . Bununla birlikte, tanınan saygı rağmen *Sevânih, Tamhidat* 'Ayn el-Qudat Hint Tasavvufta daha belirgin bir rol oynamıştır. [46]

Ahmed El-Gazâli Üzerine Çalışmalar

Ahmed el-Gazâli'nin geniş etkisine rağmen, bilimsel literatürde 1979'a kadar çok az bilgi mevcuttu. Bu *eksiklik,* Farsça üç monografın ortaya çıkmasıyla değiştirildi: *Mecmuah-ye athar-i farsi-ye Ahmed Gazâli* (Farsça Eserlerin Özeti). Ahmed Gazâli) Ahmed Mücahid tarafından, *Sultan-ı tarikat* (Tasavvufi Yolların

Üstadı) Nasrollah Pourjavady tarafından 1979 yılında ve *Ayat-i hüsn va-âşk* (Güzellik ve Sevgi İşaretleri) Hişmetallah Riyadi tarafından 1989 yılında yazılmıştır. [47] Çalışmalar Mücahid ve Pourjavady tarafından yazılan eserler genel olarak Fars Tasavvufunun ve özel olarak Ahmed el-Gazâli'nin çalışmalarına sağlam katkılarda bulunmuştur. Mücahid, Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen mevcut tüm Farsça yazıların eleştirel baskılarını sundu. Onun kapsamlı tanıtımı, Ahmed el-Gazâli'nin hayatı ve çalışması için mevcut kaynakların çoğunu belgeliyor ve bu nedenle paha biçilmez bir kaynak olduğunu kanıtlıyor. Ancak Mücahid, ne edebi eserlerin ne de tarihi bilgilerin analizini yapmaz. Bunun için Ahmed el-Gazâli'nin biyografisini sunan ve ardından onun öğretilerini inceleyen Pourjavady'ye bakılmalıdır. Bununla birlikte, Pourjavady'nin anlayışlı çalışması, mevcut biyografik bilgilerin tarihsel doğruluğunu analiz etmez ve Ahmed el-Gazâli'nin öğretilerini incelemesi, *Bahr al-haqiqah* (Gerçekler Okyanusu) ve *Bawariq al-ilma' fi'r-redd ala'yı içerir. man yuharrimu's-sama bi'l-ijma* (Tasavvufi Müziği *Yasaklayanlara Cevapta İma Parıltıları*), Ahmed el-Gazâli'ye ait olduğu o zamandan beri çürütülen [48] eser. Pourjavady'nin kendisinin de gözlemlediği gibi, bu, *Sultan-i tarikat* [4'teki] analizlerin değerini önemli ölçüde baltalamaktadır Riyadi'nin çalışması, Ahmed el-Gazâli'ye büyük bir takdir göstermekte, ancak görünüşe göre, Mujahid ve Pourjavady'den bunları inşa etmekten çok ödünç alıyor gibi görünmektedir. Mücahid ve Pourjavady'nin eserleri,

Ahmed el-Gazâli'nin çalışmaları için sağlam bir temel sağlar ve bu çalışma onlara çok şey borçludur.

Ahmed el-Gazâli'nin Batılı dinleyicilere tanıtımı 1936'da James Robson'ın *Bawariq al-ilmaj'ın* Sufi toplantılarında müzik kullanımını savunan ve uygulanması için rehberlik eden bir inceleme çevirisiyle geldi . Bölüm 1'de gösterileceği gibi, bu metnin Ahmed el-Gazâli'ye atfedilmesi hatalıdır. Birçok bilim adamı hala onun bu eserin yazarı olduğuna inanmakta ve bu nedenle onu tasavvuf müziğinin *(sama)* baş savunucuları arasında saymaktadır . Bu metnin yapıtına dahil edilmesi, Ahmed el-Gazâli hakkında bugüne kadar devam eden yanlış anlamalara yol açmıştır. [50]

Helmut Ritter'in *İslam Ansiklopedisi'ndeki* küçük bir makalesi dışında, [51] Ahmed el-Gazâli'nin *Sevânih'inin* Richard Gramlich tarafından Almanca'ya çevrilmesiyle Batılı okuyuculara yeniden *tanıtılması* neredeyse kırk yıl sonraydı. [52] *Sevânih* iki yıl sonra Gisela Wendt tarafından Almanca'ya ikinci kez çevrildi. [53] Daha sonra Nasrollah Pourjavady tarafından 1986'da yayınlanan bir çeviriyle İngilizce konuşan halka tanıtıldı. [54] Ahmed el-Gazâli'nin en önemli Arapça risalesi *at-Tajrid fi kalimat at-tawhid* (*Birliğe Tanıklığın* İfadesi Özeti), 1983'te *Gramlich* tarafından Almanca'ya ve 1995'te Muhammed ad-Dahbi tarafından Fransızca'ya çevrildi. [55] Sadece *Sevânih'in* Gramlich ve Pourjavady tarafından yapılan çevirileri önemli giriş materyali sağlar, ancak

hiçbiri kapsamlı olmayı amaçlamaz. Pourjavady ayrıca *Sevânih*'*in* çevirisine eşlik *etmesi* için kısa bir anlayışlı yorum sağlar .

Bu Kitabın Amacı

Bu çalışma, herhangi bir Avrupa dilinde Ahmed el-Gazâli'nin hayatı ve eserinin ilk tam incelemesini sunmaktadır. Mücahid ve Pourjavady tarafından kurulan temeller üzerine inşa edilir, ancak Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen eserlerin gerçekliğini tam olarak tespit ederek ve onunla ilgili biyografik literatürü eleştirel olarak değerlendirerek paha biçilmez katkılarına katkıda bulunur. Birinci bölüm, Ahmed el-Gazâli hakkında mevcut tüm birincil kaynak materyalin kapsamlı bir analizini sunar. Hem ona atfedilen eserleri hem de geniş İslami biyografi geleneğinde onun hakkında yazılanları, hayatı ve öğretileri için Arapça ve Farsça kaynakları inceler. Kendisine atfedilen eserlerin özgünlüğü incelenir. Daha sonra biyografik gelenekler, hangi yazarların yeni materyal sağladığını, hangi yazarların önceki yazarlardan ödünç aldığını, Ahmed el-Gazâli'nin biyografik sunumundaki baskın ideolojik eğilimlerin neler olduğunu ve bu eğilimlerin biyografiden menkıbeye geçerek zaman içinde nasıl değiştiğini görmek için değerlendirilir. . Bu açıdan bakıldığında, Ahmed el-Gazâli ile ilgili rivayetlerin çoğu, zaman içinde gelişen menâkıbe süslemeleri gibi görünmektedir. Bu açıklamaların kaynakları, motivasyonları ve tarihselliği açıklandığında, neredeyse yüz

sayfalık mevcut biyografik materyal, iki sayfadan daha az ham tarihsel veriye indirgenir.

2. Bölüm, erken Selçuklu döneminde Ahmed el-Gazâli'nin yaşamını ve zamanlarını yeniden inşa etmek için biyografik kaynaklardan ve diğer birincil tarihsel kaynaklardan yararlanır. Ahmed el-Gazâli'nin biyografileri kendi başına onun hayatını baştan sona yeniden inşa etmek için yeterli bilgi sağlamaz. Ancak yaşadığı dönemin incelenmesi ve biyografik literatürde kardeşinin hayatına yapılan göndermeler sayesinde, Selçuklu tarihinin bu dönemi ve onun içindeki konumunun doğası hakkında önemli bilgiler edinebiliriz. Bu, bütün İslami ilimlerde büyük bir entelektüel şevk dönemiydi. Ebu Hamid el-Gazâli, fıkıh *(fıkıh)* ve teoloji *(kelam*) alanındaki birkaç önemli gelişmede merkezi bir figür haline geldi . Entelektüel yetenekleri ona sarayda iyilik getirdi ve Nizamiye *medresesinin* (kolej) başkanı olarak ülkedeki en yüksek akademik pozisyona yükseldi . Ahmed el-Gazâli de mahkemede iyilik buldu. O da çağın gelişen entelektüel kültürünün birçok farklı yönü ile aktif olarak ilgilendi ve ayrıca *fıkıh* ve *kelamda* yüksek derecede yeterlilik kazandı . Ancak erken yaşlardan itibaren birincil odak noktası Sufizmdi.

Ahmed el-Gazâli'nin yaşamının ve öğretilerinin odak noktası Sufi yoludur ve tüm yetâşkin yaşamını adanmışlık ve ruhsal alıştırmalarla geçirmiştir. Bununla birlikte, öğretilerinin bu yönü, kendisine ayrılmış ikincil literatürün hiçbirinde

tartışılmamıştır. Bölüm 3 bu uygulamayı yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Ahmed el-Gazâli, bazı manevi torunlarının tarzında herhangi bir açık Sufi el kitabı sağlamadı. Bununla birlikte, onun Arapça tez *at-tevhid at-Tecrid fi Kalimat* çeşitli safhalarda ve hatırlama derece olarak manevi yolunu canlandırıyor ve bir daha da dalmış hale geldiği süreci anlatılır genişletilmiş tartışma sağlar *zikir,* hatırlama veya çağırma. Gazâli için, kendisinden önceki ve sonraki çoğu Sufi için olduğu gibi, *zikir,* Sufi yaşamının ve uygulamasının merkezi eksenidir. Manevi yolcu için üç yol tasavvur eder: birincisi, kişinin *kınanabilir* niteliklerinin baskın olduğu ve kişinin "Tanrı yok, Tanrı'dan *başkası" diye dua* etmesi gereken yok olma *(fana) dünyasıdır* . İkinci yol makâmını, kişinin övülen niteliklerinin hakim olduğu ve *Allah'ın* adını *anması gereken* cazibe *(cadhabiyyah) dünyasıdır* . Üçüncü yol *makamında,* mülk *(kabd) dünyası,* övgüye değer nitelikler, *kınanacak* niteliklere *galip geldi* ve kişi *yalnızca Allah'ta var olan Huwa'ya, Huwa'ya* (He, He) *yalvarır* . Bu bölüm ayrıca, Gazâli'nin ruhani uygulamasının doğasını ortaya çıkarmak için çağdaşlarının ve manevi soyundan gelenlerin eserlerinin yanı sıra yazılarına ve oturumlarına (*majalis*) dağılmış ara sıra tavsiyelerinden de yararlanmaktadır. Günümüze ulaşan yazılarının çoğunluğunun, halihazırda yerleşik bir Sufi şeyh olduğu yaşamının daha sonraki dönemlerinden geldiği görülüyor ve biyografik gelenek, onun manevi uygulamasına yalnızca belirsiz göndermeler sağlıyor. Bu nedenle, bu uygulamaların

zaman içindeki gelişimini izlemek zordur. Ancak, bir tür nafile manevi uygulamanın, Gazâli'nin yaşamında erken yaşlardan itibaren merkezi bir rol oynadığı açıktır.

Son iki bölüm, Ahmed el-Gazâli'nin hayatından ve uygulamasından onun temel öğretilerine, özellikle aşk anlayışına (*âşk) dönüyor.* Onun Şeytan hakkındaki tartışmalı öğretilerini kısaca inceledikten sonra, 4. Bölüm, "Gazâli'nin Öğretilerinin Kökenleri", tasavvufi aşk anlayışının tarihsel gelişimini ve Gazâli'nin *Savanih'inin* içindeki yerini derinlemesine incelemektedir . *Sevanî'den* önceki *aşkla* ilgili çeşitli Sufi öğretilerinin geniş bir incelemesi, Ahmed el-Gazâli'nin aşkla ilgili fikirlerinin izlerinin kendisinden önceki Tasavvuf geleneğinde bulunabilmesine rağmen, *Sevânih'den* önce tam bir aşk metafiziğini ifade eden bir metin olmadığını göstermektedir. Yaratılışın tüm yönlerinin Sevginin tezahürleri olarak sunulduğu ve ruhsal yolculuğun tüm aşamaları Sevgi ile ilişkili olarak tanımlanır.

Bölüm 5, Ahmed el-Gazâli'nin *Savanih'inin* okyanusunu araştırıyor . Şeyh, yazılarında ve vaazlarında her zaman dilin doğasında var olan eksikliklerin farkındadır çünkü bir gösteren asla onun gösterdiği ile aynı olamaz. Dolayısıyla bu bölüm, mesajını iletmek için kullanması gereken araca karşı tutumunu inceleyerek başlar. İlk olarak onun *Sevanih'te* ve Bağdat'ta düzenlediği kayıtlı halka açık oturumlarda *(majalis)* dilin

göreliliğine ilişkin imalarını *inceler* . Daha sonra, kendisinden önceki ve sonraki birçok Sufi gibi Ahmed el-Gazâli'nin de bu geleneklerden temalar ödünç aldığını, ancak bunları aktardığını öne sürerek, onun dünyevi edebi gelenekle, özellikle *'uzri gazel* (özlem aşkı) ve *hamriyyah* (şarap) gelenekleriyle *ilişkisini* tartışır. onları bir Sufi bağlamına Bunu, Ahmed el-Gazâli'nin dinleyicilerini sevgi ve tanınma (*'irfan*) aramaya teşvik etmek için bir araç olarak Kur'an, hadis ve şiir kullanımının kısa bir incelemesi izler . Bölümün son yarısı, *Sevanih'teki* aşk öğretilerinin yakından okunmasına ayrılmıştır . Ahmed el-Gazâli'nin aşk, ' *âşk, ruh* (ruh), *kalb* (kalp) ve *hüsn* (güzellik) hakkındaki tartışmasının temel terimlerini ele alarak başlar . Ardından, kalbin ikilik, ayrılık ve birliğin ötesinde sevgi okyanusuna dalıncaya kadar tam olgunluğa getirildiği manevi yolculuğun aşamalarını inceler.

BÖLÜM I

HAYAT VE TARİHİ

Bölüm 1

Ahmed el-Gazâli Geleneğinin Kaynakları

İslami geleneğin birincil biyografik kaynaklarında Ahmed el-Gazâli genellikle Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâli, Ebu'l-Futuh et-Tusi. Ama bazen onun saygı ifadesi

birinin altına bulunabilir *(alqab,* SG. *Fırkanın ismi*), bazı kaynaklarda yanlışlıkla Ebü'l Fetih olarak kaydedilir Ebu'l Futuh (Zaferler Baba), ya Majd ad- Din (Dinin Zaferi). Erken biyografik *(tabakat)* geleneğinde, o bir vaiz *(waiz*), bir Sufi ve bir fakih *(fakih) olarak bilinir.* Ayrıca zahiri ilimler ve batıni ilimler (*alim wa arif)* ve mucizeler ve imalar *(sahib-i keramet ve'l-işarat) âlimi olarak da kaydedilmiştir.* Daha sonraki birçok Sufi, Ahmed el-Gazâli'yi başarılı bir manevi usta olarak *görse* de, daha önceki *tabakat* literatüründe, genellikle daha ünlü kardeşi Ebu Hamid el-Gazâli'nin ışığında görülür. Bütün biyografiler onun İmam Ebu Hamid'in kardeşi olduğundan bahseder ve birçok eserde onun biyografisi kardeşininkine ek olarak sunulur. Ancak sekizinci/ondördüncü yüzyıldan itibaren, Ahmed'e Sufi menkıbe geleneğinde gururla yer verilir; biyografileri Ebu Hamid'inkinden daha kapsamlıdır ve sürekli olarak daha büyük, daha ünlü ağabeyinin manevi üstünlüğü olarak tasvir edilir. Biyografik eserlerde nakledilen hakim görüş, biyografisini yazan Şemseddin Ahmed el-Aflakî (ö. 761/1360) tarafından Celaleddin Rumi'ye (ö. 672/1273) atfedilen görüş olmuştur: [Ebu Hamid] Ahmed el-Gazâli gibi bir zerre kadar aşka (*âşk)* sahip olsaydı, daha iyi olurdu ve Muhammedî yakınlığın sırlarını Ahmed'in yaptığı gibi anlatırdı." [1]

Daha önce de Oysa *Tabaqat* Ahmed Gazâli bir bilgin (olarak tanınır çalışır *alim*), bir jurisprudent *(fakih),* ve bir vaiz *(waiz*), daha sonraki kaynaklarda o Şeyh olarak anılacaktır ve hatta

şeyhlerin Şeyh olarak edilir *(şeyh el-meşayih* veya *şeyh eş-şuyukh).* Bu tür saygı ifadesi, yalnızca Ahmed el-Gazâli için değil, aynı zamanda Sufi geleneğinin birçok aydınlatıcısı için tarihsel ayrıntıların eksikliğini telafi etmek için karmaşık bir menâkıbenin geliştiği daha büyük bir eğilimin parçasıdır. Ahmed el-Gazâli'nin yaşamının gidişatını ve öğretilerinin doğasını doğru bir şekilde detaylandırmak için, öncelikle eserlerinin gerçekliğini, diğer metin kaynaklarıyla olan ilişkilerini ve biyografik ve menkıbe geleneğinin gelişimini incelememiz gerekir. Bu, öğretilerini kendisine atfedilenlerden ayırt etmek ve efsanevi bir imajı geliştiren ve sürdüren anekdotları, Fars Sufi edebiyatının çehresini sonsuza dek değiştiren tarihi bir şahsın ayrıntılarını sağlayan hikâyelerden ayırt etmek için gereklidir.

Ahmed el-Gazâli'nin eserleri

Hem Batı akademisinde hem de modern İslam dünyasında, hatta memleketi İran'da bile, Ahmed el-Gazâli genellikle sadece Ebu Hamid'in küçük kardeşi olarak bilinir. Bazıları onun başarılarını daha derinden takdir ediyor ve onun çeşitli Sufi tarikatlarının inisiyatif zincirlerindeki yerini biliyor. Ama Ahmed el-Gazâli en çok Aşk üzerine yazdığı yüce risalesi ile *tanınır* . [2] *Sevânih* yaygın Farsça konuşan ülkelerin okundu ve bu güne kadar taşınan Fars edebiyatı üzerine bir etkiledi. Giriş bölümünde belirtildiği gibi, birkaç Farsça tefsire konu olmuş ve hem Almanca hem de İngilizce'ye çevrilmiştir. Ancak *Savanih* tarafından *çekilen* tüm

dikkat, Ahmed el-Gazâli'nin bir birey, bir Sufi şeyh ve edebi ve tarihi bir şahsiyet olarak tam bir resmini elde etmek için temel olarak önemli olan diğer yazıları *gizlemiş* olabilir.

Ahmed el-Gazâli, tümü tenkitli olarak düzenlenmiş Farsça başka eserler ve ikisi basılmış, ancak sadece biri eleştirel olarak düzenlenmiş olan üç Arapça eser bestelemiştir. Ayrıca, birkaç eser yanlış bir şekilde ona atfedilmiştir. Özgün eserlerinin içeriği ve üslubu Bölüm 3, 4 ve 5'te tartışılacaktır; burada otantik olan, sahte olandan ayrılacaktır. Kesinlikle elinin are Pers eserler arasında yukarıda belirtilen *Sevânih* mistik aşka (on *âşk*), *Dastan-ı murghan,* manevi uçuşun sembolizm (Kuş Risalesi) [3] *Risale-yi' Ayniyyah* Ayn için (Treatise el-Qudat), onun en ünlü öğrencisi, Ayn el-Qudat Ahmet Yesevi, gelen bir mektuba cevaben yazılan [4] manevi hayatın pek çok alanında [5] Ayn için yazılmış inanılmaktadır çoğu ve birkaç harfler, el- Kudat, harflerin gerçekliği tam olarak tespit edilmese de. [6] Ahmed el-Gazâli'nin tüm Farsça risaleleri, kısa, ancak yine de kinayeli nesirleri ile ayırt edilir ve aralarına sık sık *hadis,* Kuran ve hem Arap hem de Fars şiiri alıntıları serpiştirilir .

Brockelmann'ın Geschichte der arabischen Litteratur'unda (GAL) Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen diğer iki Farsça eser, *'Âşkiyyah* ve *Bahr al-haqiqah'dır* (Gerçeklik Okyanusu). [7] Birincisi, *Savanih* için başka bir unvan gibi görünüyor ve ikincisi sahte gibi görünüyor. *Bahr el-haqiqah'ın 877/1472'den* günümüze ulaşan tek

bir el yazması vardır ve bu, Ahmed el-Gazâli'ye atfedilir. [8] Bununla birlikte, elyazmasının tarihi ve dahili kanıtlar, onun öğretilerinden esinlenmiş ve dolayısıyla ona atfedildiğini açıklamış olsa da, bunun onun eseri olma ihtimalinin çok düşük olduğunu göstermektedir. Ahmed el-Gazâli'nin önde gelen iki âlimi, Ahmed Mücahid ve Nasrollah Pourjavady, onu Gazâlî külliyatının bir parçası olarak görmüşler ve her ikisi de onu düzenlemiştir. [9] As Pourjavady bu kitapta dile fikirler çok iyi Ahmed Gazâli, bu gelmektedir biraz farklı kitabın tarzı ve bileşimine ait olduğu düşünülebilir olsa", gözlemler *Sevânih, at-Tayr Risaletül,* ve Edebiyat." [10] Bu çalışmanın gerçekliğini olasıdan daha şüpheli kılan işte bu üslup ve kompozisyon farkıdır. İnceleme, bir girişe ve her biri yedi ruhsal aydınlanma okyanusundan biri hakkında yedi bölüme ayrılmıştır. Gazel külliyatı ile en yakın ilişkisini temsil eden bu yedi okyanus şemasıdır, çünkü sohbetlerında ünlü Sufi Ebu'l-Hüseyin an-Nuri'den (ö. 295/908) bir hikâye aktarır ve kendisine sorulan bir hikâyeyi aktarır: " Nasıl bir tanıma varmak gelmez *(mahifah)?*" O, "Bu, ışık ve ateşten yedi okyanustur" cevabını verdi. [11] Bununla birlikte, bunun düzenli bir metin olması, onu Ahmed'in tüm yazılarından ayırır; tasdik edilmiş eserlerinin üslubu, bir âlimin sistematik anlatımından çok bir vaizin doğrudan ilhamını andırır. Ahmed el-Gazâli'nin yazıları bir iç düzene sahip olsa da, kolayca erişilebilir değildir ve yakından okunarak ayırt edilmesi gerekir. Ayrıca *Bahru'l-hakika'daki* alıntının içeriği ve yöntemi, sahih

yazılarından tamamen farklıdır. Mücahid'in *Bahr al-haqiqah* baskısındaki *kırk* yedi *sayfadan* sadece on yedi Kuran ve *hadis* alıntısı *toplanabiliyorken, Destan-i murgan'ın* dört sayfasından biraz fazlasında bu tür yirmi alıntı var. Neredeyse tamamı Kur'an ve *hadislerden yapılan* alıntılardan oluşan *Ayniyye'deki* fark daha da çarpıcıdır . Ayrıca *Bahru'l-hakika'daki* şiir, her bölümün sonunda Fars şiirinden dört mısra ile sınırlandırılmış ve hiçbir Arap şiirine atıfta bulunulmamıştır. Ahmed el-Gazâli'nin Farsça veya Arapça yazılarının hiçbirinde böyle düzenli bir şiir alıntılama tarzına rastlanmamıştır ve şiirin bu kadar sınırlı kullanımı, onun Farsça yazılarının hiçbirinin parçası değildir. Arap şiiri sadece birkaç mektubunda ve risalelerinin en kısası olan *Dastan-ı murganda yoktur.* Bu üslup tutarsızlıkları, geç tarihiyle birleştiğinde, bu metnin Ahmed el-Gazâli'ye atfedildiğini doğrulamıyor.

Arapça eserler arasında en yaygın olarak kabul *edileni,* Ahmed el-Gazâli ve çoğu Sufi için önce ve sonra olan manevi gelişim düzeyleri ve bunlara karşılık gelen hatırlama biçimleri *(zikr)* üzerine bir inceleme *olan et-Tajrid fî kalimat-i tevhid* olmuştur . O, ruhsal yaşamın ve uygulamanın merkezi eksenidir. [12] Kuran'ın öğretisine göre, *Allah'ı anmak çok daha büyüktür* (29:45) ve Allah'ı anmaya yönelik öğütleri: *Ve* her yaştan sufi olan *Rabbinin adını sabah ve akşam* (76:25) anın. Anmayı manevi hayatın merkezi ekseni olarak görmüşlerdir. Onun oturumların birinde Ahmed "hiçbir işgal Tanrı'nın anma yoktur" demek kadar ileri gider [13] ve bir mektupta o insan olmanın gerekli bir parçası olduğunu

öğrencisini anlatıyor: "birşey var gibi ekmek ve su ile yaşayan insanda da Allah'ın zikriyle yaşayan bir şey vardır." [14] 3. Bölüm'de görüleceği gibi, *Tecrid,* manevi talip olan kişinin varlığının her yönüne nüfuz eden sürekli hatırlamaya *(zikre)* doğru ilerleyebileceği yöntemi inceleyen bir metindir .

Tecrid'in günümüze ulaşan en az otuz el yazması ve iki matbu *nüshası bulunmaktadır* . [15] Bu, Gazâlî'nin manevî pratiğini anlamak için değerli bir risaledir, çünkü onun uyguladığı hatırlama metodunun büyük olasılıkla ne olduğunu ana hatlarıyla belirtir ve onun kutsallık *(vilayet),* manevi bir rehber (*mürşid*) olmanın nitelikleri ve diğer hususlar hakkındaki görüşlerini sunar. meseleler tasavvuf yolunun merkezindedir. Ahmed'in bu eserlerine ek olarak, *Majalis Ahmed el-Gazâli* (*Ahmed el-Gazâli'nin* Oturumları) başlıklı bir halka açık oturum koleksiyonu vardır . Bunlar Bağdat'ta teslim edildi ve bir SaTd b tarafından kaydedildi. Hakkında hiçbir biyografik bilgi kalmayan Faris el-Labbani. Başlangıçta seksen üç oturumdan oluşan iki cilt halinde düzenlenmişlerdi ve bunlardan yalnızca yirmi kadar kaydedilmiş oturum kaldı. [16] Farsça risalelerde olduğu gibi, *Tecrid-i kelime-i tevhid'in üslubu* ve oturumlar, bir âlimin didaktik derslerinden çok bir vaizin coşkulu vaazlarına yönelir.

Yukarıda bahsedilen eserlere ek olarak, Ahmed el-Gazâli'ye yanlışlıkla birçok Arapça eser atfedilmiştir. Bunlar arasında, birkaç biyografi yazarı tarafından Ahmed'e atfedilen, kardeşinin

İhya [1 c] *ulum ad-din* (Dini İlimlerin Uyanışı) adlı *Lübab min al-İhya* [1] (*Uyanışın* Çekirdekleri) adlı *eserinin* bir özeti bulunmaktadır . Çoğu el yazması Ebu Hamid el-Gazâli'ye atfedilir. [17] Kuran'ın Bölüm 12 üzerine bir yorum Unsurları, "Yusuf," başlıklı *Bahr el-mahabbah asrar el-Mawaddah Yusuf tefsir surat fi fi* : (Surat Yusuf A Commentary Sevgi Sırlar İlâşkin Love Okyanusu) [18] görünmesini Ahmed el-Gazâli'nin diğer eserlerine benzer, özellikle şeytan hakkındaki batıni anlayışına benzer, burada o, Allah'ın birliğine *(muvahhid)* tanıklık edenlerin en önde geleni ve Allah'tan başka hiçbir şeye boyun eğmeyi reddettiği için Allah'ın en büyük sevgilisi olarak *görülür.* . Bu pozisyon, birkaç biyografi yazarı tarafından Gazâli'ye atfedilir ve onun oturumlarındaki bir anlatı, *Bahr al-mahabbah' takine* çok benzer . Gazâli'nin oturumlarında Yusuf'un hikâyesine birkaç göndermede bulunması da bu tefsirin ona atfedilmesini destekler görünmektedir. Ancak *Bahr al-haqiqah' da olduğu gibi,* içsel üslupsal kanıtlar bu atfı şüpheli kılmaktadır. Bu, en çok şiirin alıntılanmasında belirgindir. *Bahr al-Mahabbah,* Sufi geleneğinden gelen şiirlerle doludur, ancak el-Gazâli yazılarında ve oturumlarında Sufi şiirine nadiren atıfta bulunur ve bunun yerine ağırlıklı olarak Abu Nuwas (ö. yaklaşık. 197/813) ve el-Mütenebbi (ö. 354/965). Ayrıca, tasavvuf fikirlerini ifade etme tarzı, diğer yazılarını karakterize eden dolaysızlıktan yoksundur. *Doğrulanmış* tüm yazılarında ve kayıtlı oturumlarında, dinleyicilerini yolu takip etmeye teşvik eden bir vaizdir, ancak *Bahr al-mahabbah* daha çok Sufi fikirlerin ayrık bir

açıklaması gibi okur. *Bahr al-mahabbah'ın,* gelişmemiş bir entelektüel ve manevi bakış açısını ve gelişmemiş bir edebi üslubu temsil eden diğer yazılarından önce *gelmesi* mümkündür . Ancak bilinen on dört elyazmasının en eskisinin, Ahmed el-Gazâli'nin ölümünden dört yüz yıldan fazla bir süre sonra 929/1523 tarihli olması gerçeğiyle daha da doğrulanmamaktadır. [19] Bu nedenle, daha fazla kanıt bulununcaya kadar, eserleri arasında sayılmamalıdır.

En ünlü Arapça metni yanlış Ahmed Gazâli atfedilen edilmiş yukarıda bahsedilen olan *Bawariq el-ilma ala adam yuharrimu olarak-sama bi'l-icma fi'r-Radd* olanlar Cevabı (simgeleyen Glimmers kim Forbid Tasavvuf Müziği), Sufi toplantılarında şarkı ve semâ kullanmanın meşruiyetini ve manevi etkinliğini savunan ve uygulanmasına ilişkin talimat veren bir risale. Modern döneme kadar hiçbir biyografi yazarı tarafından Gazzâlî'ye atfedilmemektedir. [20] Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen ve Batı diline tercüme edilen ilk eser olduğu için, İslam alimleri ve talebeleri tarafından onun eserlerinden biri ile en sık karıştırılan ve birçoklarının Ahmed'in Hz. el-Gazâli, "sema uygulamasının ateşli bir destekçisiydi". [21] *Bavariq'in* üslubu ve içeriği, Ahmed el-Gazâli'nin bilinen eserlerinden farklıdır. İyi tartışılır ve sistematiktir ve Sufizm'den daha çok hukuka yöneliktir. Ancak üslup ve içeriğin ayrıntılı bir analizi gerekli değildir, çünkü Ahmed Mücahid'in gösterdiği gibi, Ahmed el-Gazâli'ye yapılan atıf açıkça yanlıştır. Mücahid, *Bavarik'in* on beş

el yazması tespit *etti,* bunlardan sadece üçü bunun Gazâli'nin bir metni olduğunu belirtir ve bunların üçü de *hicri* on ikinci yüzyıldan veya daha *sonradır* . Bu elyazmalarından ikisi James Robson tarafından eleştirel baskısında kullanılmıştır. [22] Robson tarafından kullanılan üçüncü el yazması *hicri* 714 tarihlidir ve metni Mecduddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusi el-Gazâli'ye değil, daha çok Necmeddin Ahmed b. Muhammed b. [23] yaşındaki Muhammed et-Tusi, çoğu el yazmasında Najm ad-Din yerine yüceltici Shihab ad-Din tarafından tanınır. [24]

Robson atfederek iki sonradan yazmaları takip seçti şaşırtıcıdır *Bawariq* yazarı olarak, Gazâli için *Bawariq* açıkça atıfta *Tadhkirat-evliyâ* [1] Farid ad-Din Attar ile (d. 627/1230) : "ve her zaman halkı belirtilen el-Cüneyd, el-Shibli, ma'ruf el-Karkhi, 'Abdullah b Hafif çektiği ve bu başkalarının azizliğin sağlamlığı kabul etti. *Tadhkirat el-evliyâ* [1] " [25] Robson bu zorluğun farkındaydı, ancak Gazâli'ye atfedilmesini sürdürmeyi seçti. Bir dipnotta açıkladığı gibi:

> Bu isimde aşina olduğum tek kitap Attar'ın (ö. 627/1230) Farsça eseridir. Mecd ad-Din 520'de (1126) öldüğü için, ancak, söz konusu kitap buysa, pasajın Mecd ad-Din'in orijinal çalışmasının bir parçası olmadığı sonucuna varılabilir. Bahsedilen azizlerin tümü 'Attar'ın eserinde ele alınmaktadır. Bu pasaj Mecid-Din'in eserinin bir parçasıysa, onun ya bilinmeyen bir kitaba atıfta bulunduğu ya da

deyimi genel anlamda azizlerin biyografilerine atıfta bulunarak kullandığı varsayılmalıdır. Ancak, paragraf 87-90'daki üslupta olduğu için, paragrafın tamamının daha sonraki bir el tarafından eklenmesi mümkündür ve bu nedenle burada yerinde görünmüyor. [26]

Referansla bir araya atıf, el yazması bir kanıt ve iç biçimsel kanıt, açıklamaya Robson çabalarına rağmen *Tadhkirat-evliyâ* [1,] açık bir şekilde Ahmed Gazâli, bu metnin ilişkilendirmeyi iptal etmek.

Biri hesap *Tamhidat* Ahmed el-Gazâli'nin önde gelen müritlerinden, Ayn el-Qudat Hemedani, hem Sufi oturumlarına katıldı gösterir *sama'T* [7] Ve bir hesap *Lisânu'l-Mizan* İbn Hâcer el-Askalanî (d. 853 /1449) Gazâli'ye, bir Sufi toplantısında "yerde ayakları kalmayana kadar" başını döndürdüğü mucizevi güçler atfeder. [28] Bununla birlikte, sistematik savunma *sama* bulunan *Bawariq* artık Ahmed Gazâli isnat edilebilir, daha ziyade hala bilinmeyen Şeyh Şihabüddin Ahmed en-Tusi, büyük olasılıkla geç yedinci İslam yüzyılın kime ilgili Mevcut hiçbir biyografik bilgi bulamıyorum. Bu bulgu, resmileştirilmiş semâ sohbetlerının tarihsel gelişimini yeniden düşünmemizi gerektirmektedir, çünkü Kur'an'ın *semâ* sohbetlerından önce ve sonra okunması gibi bazı özelliklerin daha önce altıncı/onikinci yüzyılda dahil edildiği düşünülmüştü, ancak gerçek daha sonraki gelişmelerdir. [29]

Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen metinlerin en kafa karıştırıcı olanı *ez-Zahhirah fi im al-basirah'dır* (*Kabulden İlim* Hazinesi). [30] Bu metni Ahmed el-Gazâli'ye ilk nispet eden, *Tarikh Erbil* (*Erbil* Tarihi) adlı *eserinde* İbnü'l-Mustawfi el-İrbili'dir (ö. 637/1239). [31] Daha sonra, klasik dönemin en az altı diğer biyografisinin yanı sıra modern öncesi ve modern dönemlerin üç katalogcu ve biyografi yazarı tarafından ona atfedilir. Günümüze ulaşan iki el yazması Brockelmann tarafından biri Berlin'de, diğeri Fas'ın Fez kentindeki Qarawiyyin kütüphanesinde kayıtlıdır. [32] Bu sonuncusu, aslında, *Risalah fi la ilahe illa'llah* başlığı altında, et - *Tecrid fi kelime-i kelime-i tevhid'in bir* başka el *yazmasıdır.* Berlin el yazması *adh-Dhakhirah li ahl al-basirah* başlığı *altındadır* . Stilometrik bir analiz, bu el yazmasındaki metnin büyük olasılıkla Ahmed el-Gazâli tarafından yazılmadığını ortaya koymaktadır. Gibi *Bawariq* ve *Bahr el-haqiqah,* bu çok daha sistematik Ahmed el-Gazâli'nin kimliği doğrulanmış yazılarının herhangi aşıyor. Nefs bilgisi, Allah bilgisi, dünya bilgisi ve ahiret bilgisi olmak üzere dört bölüme ayrılmıştır. Kendini bilmenin diğer her şeyi bilmenin anahtarı olduğu şeklindeki merkezi tez, bazı yönlerden Ahmed el-Gazâli'nin düşüncesine benzer ve tasavvufun aynı genel öğretilerinin çoğu, örneğin *zikir* (hatırlama) ihtiyacı gibi aktarılır.), ancak Gazâli tartışmasını erken dönem tasavvufunun teknik sözlüğünde ifade ederken ve bir vaizin kinayeli ve duygusal üslubunu kullanırken, *ez-Zahhirah li ehl el-basirah'ın yazarı* Peripatetik'in teknik kelime dağarcığına çok daha fazla

güveniyor. İslam felsefesi ve argümanlarını sistematik ve zaman zaman tekrarlayan bir şekilde geliştirir. Ayrıca, Ahmed el-Gazâli'nin öğretilerinin merkezinde yer alan *âşk* terimi, burada daha aşağı olana yönelik tutkulu arzunun kötülüğüne atıfta bulunan olumsuz bir terim olarak kullanılmıştır. Metin aynı zamanda yoğun bir şekilde Ebu Hamid el-Gazâli'nin yazılarına da dayanmaktadır.

İslam ilimlerini ondan öğrenmelidir. Ahmed, günümüze ulaşan metinlerinin hiçbirinde ağabeyinden hiç bahsetmiyor.

Berlin el yazmasının *ez-Zahhirah fi im al-basirah* metni olmadığına dair en kesin kanıt, İbn el-Mustawfi el-İrbili tarafından alıntılanan metinden aşağıdaki pasajın Berlin el yazmasında yer almamasıdır. El yazması tarzına benzer:

> Dünya sevgisi ile dolu bir kalbin *zikrin tatlılığını bulması, şehvet* dolu bir kalbin *kıdem ile iltimas kurması haramdır.* Sana ancak içinde bulunduğun şeyi terk etmen emrolunur. Ebediyetin azametine gelince, kulluk mertebesini ve sevecenlik yolunu içeren şeylerden sakınma. Onlardan haberiniz yok, onlardan haberiniz yok. Sen bir vadidesin ve onlar bir vadide. [33]

Bu alıntı, hem üslup hem de içerik olarak Ahmed el-Gazâli'nin yazılarına ve oturumlarına çok benzer, çünkü okuyucunun

nasihatin ardındaki tam anlamı çıkarmasına izin vererek manevi eyleme kinayeli bir direktif sağlar. Aynı duygu, *ez-Zekhirah li ehl-i basirah'ın* bazı bölümlerinde ifade *edilse* de, açıkça, el-İrbili'nin alıntıladığı metinle aynı değildir. Bu nedenle, *adh- Zahkirah li ahl al-basirah* başlıklı Berlin el yazması, *adh-Dhakhirah fi im al-basirah* hakkında kesin bir kanıt *sağlamaz.* Daha fazla el yazması mevcut olana kadar, *ez-Zahhirah fi im al-basirah'ın* gerçekliği hakkında hiçbir sonuca varılamaz.

Ahmed el-Gazâli'ye atfedilecek şekilde kataloglanan diğer metinler, *Sirr al-asrar fi keşf el-enwar* (*Nurların Açılmasına* Dair Sırların Sırrı), [34] *Latahfü'l-fikr ve-cevâmi ed-durar'dır.* (Tefekkür ve İncilerin Toplanmasının İnce Lütufları), [35] *Natahjü'l-khalve ve levâ'ih-ül-celve* (Manevi *İnzivanın* Etkileri ve Ruhani *İfşanın* Hükümleri), [36] *Menhaj'ül-albab* (Kalplerin Yolu), [37] ve *Muhtasar as-salwah fi'l-khalwah (* Manevi *İnzivadaki Zevkin* Özeti). [38] *Nata'ij al-khalwah hakkında* hala hiçbir şey bilmiyorum, ancak diğer metinler aynı yazar tarafından yazılmış gibi görünüyor, biri Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusi, her birinin başında bildirildiği gibi. [39] O ayrıca her birinde "fakir hizmetçi" *(el-abd al-faqir)* olarak da anılır . O Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tusi, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tusi el-Gazâli çeşitli nedenlerle açıktır. Birincisi, Ahmed el-Gazâli bir biyografik eserde sadece Gazâli'siz et-Tusi olarak anılır ve Sufi yazarlar veya kendi yazılarında asla sadece et-Tusi olarak anılmaz. Bunlar O'nun özgün eserleri olsaydı, onun manevi

soyundan olanlar büyük olasılıkla onları sahiplenmeye ve yaymaya çalışırlardı. İkincisi, *Bavariq, Bahr al-haqiqah* ve *adh-Dhakhirah'da olduğu gibi,* stilometrik analiz, Ahmed el-Gazâli'nin mevcut yazılarından herhangi birinde bulunandan çok daha didaktik ve sistematik bir üslup ortaya koymaktadır. İçerik, tasavvufa odaklanmış olsa da, belirgin bir şekilde farklıdır ve farklı bir teknik kelime dağarcığı kullanılır. Üçüncüsü, bu eserlerin en ayırt edici özelliği, Ahmed et-Tusi'nin yazılarının belirleyici özelliği olduğu söylenebilecek olan ve orada her şeyi yoksulluk açısından tanımladığı manevi fakirliğe *(fakr)* merkezi bir vurgudur . O de yazıyor *Sirr el-Asrar:*

> Anlamı (Bil ki *ma'na*) [40] yoksulluk En İlke dışında her mevcut şeyin madde gizlenen bu *(el-mabda* [1] *el-ala),* varoluşlarda-şan üzerine ileri döküyor biri yalnız O'na olacak —Çünkü O, her şeye *hak* ettiği kuvveti ve kuvveti vermek için, umumî varlık ihsan eden rahmeti *(er-rahme-i amme-i icâdiyye) vasıtasıyla mevcuda* devamlı olarak kendini ifşa etmektedir . Dolayısıyla o şeyin, o merhameti almak için bir kapasiteye ihtiyacı vardır. Bu, O'ndan başkasından bir gazap almamak ve O'ndan başkasına hiçbir şey bağlamamak için, bütün hallerde ve sözlerde sürekli olarak O'na yönelmeyi zorunlu kılan bir meziyettir. Peygamber, **"Fakirlik benim gururumdur ve bununla övünürüm"** sözünde bu manaya işaret etmiştir. [41] Yani, kıyâmet günü kibrim, Allah'a ve O'ndan başkasına muhtaç olmamdır.

İnsan, varlıkların en asil ve en mükemmeli olduğuna göre, O'nun " *Adem* oğullarını *onurlandırdık* (17:70)" sözüne göre, onun yoksulluğu diğerlerinin yoksulluğundan daha mükemmel ve daha eksiksiz hale geldi. İnsan açısından fakirlik üçe ayrılır: Öz fakirliği, sıfat fakirliği ve fiil fakirliği. Özün yoksulluğuna gelince, bütün insanlar onda pay sahibidir; O, tevhidin tasdikidir, çünkü mü'min ve kafir herkes, hallerinde ve sözlerinde yükümlü olduğu zaman tam olarak Allah'a döner, dili ve kalbi ile O'nu zikreder. Bu dönüş, özün yoksulluğudur.

Niteliklerin fakirliğine gelince, o, (Allah'ın) dostlarının fakirliğidir; Çünkü dünyadan kopma, ahiretten uzaklaşma yolunda ilerleyip birliğe şehadet dünyasına ulaştıklarında şehvet, hırs, haysiyet ve önderlik sevgisi, âhiret tasavvuru gibi bütün sıfatlar kendilerine nispet edilir. ruh, onlardan uzak dur. Böylece uçamayan, kırpılmış kuş gibi olurlar. Dolayısıyla onlar, büyük dostluğun *(el-vilayet-i kübra)* etkilerini tecelli etme deneyiminde kendilerinin tanımladıkları, Allah'ın istikametinden gelen sıfatlara *muhtaçtırlar* . Bunlar, ayırt edici ilimler, üstün hikmetler ve bunun dışındakilerdir.

Amellerin yoksulluğu ise, peygamberlerin yoksulluğudur, çünkü amel, *edep* ve diğer konularda

Allah'ın iznine *muhtaçtırlar* . O halde bu *fiillerden* biri ile nitelenen kimse fakirdir *(fakir).* [42]

Bu, tasavvuf düşüncesinde emsali olmayan, yoksulluğun eşsiz bir yorumudur. Tusi'nin tüm yazılarının merkezinde yer alır. In *Manhaj albab el-* yoksulluk bu üçlü bölünme beş genişletilir: yoksulluk özüne ilişkin, yoksulluk yoksulluk peygamberlere ait, yoksulluk eylemlerine ilişkin, özelliklerine ilişkin ve yoksulluk yaratılmasına ilişkin. [43] Yoksulluk Ahmed el-Gazâli tarafından oturumlarından ve yazılarından pek çok pasajda tartışılsa da, yoksulluğun "her varlığın özünde gizlendiği" ve aynı vurgunun bulunduğu hiçbir örnek yoktur. Ahmed el-Gazâli şöyle dursun, başka herhangi bir Sufi'nin bilinen yazılarında bulunan yoksulluk oranı beş kat veya kat daha fazladır. [44]

Tusi'nin farklı bir *zikir* veya hatırlama vizyonuna sahip olduğu da açıktır . Gibi, Bölüm 3'te görüleceği içinde *at-Tecrid at-tevhid fi Kalimat* Gazâli üç dereceyi görüyor, *zikir-la ilahe illa'llah, Allah'a* ve *hüve hüve* (O ise) farklı derecelerde -ki tekabül manevi yol. Bununla birlikte, Tusi, üç hatırlama formülüne karşılık gelen dört derece görür. Formüller Gazâli'nin formüllerine benzer, ancak Tusi onları farklı bir artan sıraya yerleştirir: *la ilahe illa'llah, ya huwa* ve *Allah.* [45] O'nun yazılarını Gazâli'nin yazılarından açıkça ayıran diğer yönler, daha sonraki, daha doktrinel olan Tasavvuf'a

özgü terminolojinin kullanılması ve birçok ortaçağ düşünürünü etkileyen İbn Sînâ'nın ruh anlayışını kullanan bir ruh bilimidir. [46]

Şihabeddin Ahmed b. Muhammed et-Tusl, bu eserleri yazan Ahmed et-Tusî'nin kesin kimliği tespit edilememiştir. En iyi göstergesi iletimi için bir zincir bir yazının girişinde bulunan bir *Risale fi Fadl el-faqr wa'l-fuqara* ׀ metin Şeyh Ahmed b tarafından alınan bahsedilen olup,. Muhammed b. Muhammed et-Tusi, eş-Şeyh el-Hac Ahmed b. el-Hasan b. el-Hüseyin, Şeyh Tsa b. el-Hasan es-Silafi el-Kurdi, Şeyh Hafız Hafız el-Huffaz Ebu Tahir Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. 600 yılı Ramazan ayının orta on günü İskenderiye limanında el-Adiliyyah olarak bilinen *medresede* olduğunu söylediği rivayet edilen İbrahim es-Silafi el-İsfahani el-Kadı es-Said Abdurrahman b. el-İmam Ahmed b. Bunu babası İmam Ahmed b. Aktarma zinciri doğrudan Cafer es-Sadık'tan, Hz.Muhammed'den gelen Şii İmamlar aracılığıyla gelen Hanbel. [47] Bununla birlikte, bu aktarım zinciri bir uydurma gibi görünmektedir. El-Hafız es-Silafi 576/1180-81 yılında öldü ve metin onun bu metni 600 yılında duyduğunu söylüyor. Ayrıca el-Hafız es-Silafi 472/1076'da doğdu ve böylece yaklaşık iki yüz yaşadı. Abdurrahman b. İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903). Ayrıca babası İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Cafer es-Sadık'ın (ö. 148/765) çağdaşı değildi. Yine de bu *silsilahtan* alabileceğimiz işaretleri *almalıyız.* El-Hafız es-Silafi'nin mevcudiyeti ve 600 yılının anılması bize Ahmed et-Tusi'nin Şeyh Ahmed el-Gazâli'den büyük olasılıkla üç

kuşak tarafından ayrıldığını ve dolayısıyla yedinci/onüçüncü yüzyılın sonlarında aktif olduğunu söyler. [48]

Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen ve hakkında çok az bilgi bulunan dört Arapça eser daha vardır. Pourjavady ve Mücahit listesi Hem *Farah el-asma* ı (Adları Keyfi). [49] Bu metnin Lucknow'da bir nüshası vardır, ancak bu, hiçbir Gazâli âliminin elde edemediğidir. Buna ek olarak, Mücahid, *al-Haqq wa'l-haqiqah* (Gerçek ve Gerçek), *Fi surat ash-shajarah at-tayyibah fi'l-ard al-insaniyyah* (İnsan Dünyasındaki İyi Ağaç Hakkında), *Risalah nuriyyah'ı listeler.* (Işık Mektubu) ve *Ktmiya* ı *as-saadah* (Mutluluğun Simyası) yanlışlıkla Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen metinlerdir. Sonuncusu ise açıkça Ahmed el-Gazâli'ye ait değildir. Kardeşinin ünlü risalesinin bir el yazmasında yanlış bir göndermedir. Ancak Mücahid'in hangi nüshaya atıfta bulunduğu açık değildir. [50] Mücahid, *el-Hak ve'l-hakika'yı* veya *Risalah nuriyyesini Gazâli'ye bağlayan kaynaklara* da *işaret etmemektedir* . Biri el yazması vardır *Fi surat el-shajarah at-Tayyibah* Medina, Fars el yazmaları arasında yer [51] dayanan kısa tez olduğu bildirilmiştir *ar-Risale el-laduniyyah* Ebu Hamid el-Gazâli. [52] Bu üç metne atıfta bulunulması şüpheli görünmektedir, ancak daha fazla el yazması kanıtı mevcut olana kadar tam bir değerlendirme yapılamaz.

Gazâli'nin Özgeçmişinin Birincil Kaynakları

Onun yazılarında ve kaydedilen oturumları tarafından desteklenmiş olsa da, Bölüm 2'de sunulan biyografisi Tasavvuf metinlerinde bağlantılı hesaplarda ve menkıbevî dayalı olacak *tabakât* Tasavvuf geleneğinin literatüründe, daha genel *tabakât* İslami geleneğin edebiyat ve yerel *tabakât* işleri dan Ahmed el-Gazâli'nin vaaz verdiği şehirlerden Bağdat, Erbil ve Kazvin. Burada görevimiz, tarihsel kişi hakkında hem muhaliflerinin hem de destekçilerinin abartılarından daha iyi bilgi elde etmek için biyografik materyali gözden geçirmektir. Ahmed el-Gazâli'nin biyografisine ilişkin birincil kaynaklar, yaşamının tarihsel ayrıntılarından çok, nasıl yorumlandığı ve tasvir edildiği hakkında daha fazla bilgi sağlar. Yine de, karakterine ve kişiliğinin başkaları üzerinde bıraktığı izlenime ilişkin kısa bakışlar değerli bir kaynaktır.

Bireysel Sufilerden Hesaplar

Ahmed el-Gazâli birçok Tasavvuf menkıbesinde, Farid ad-Din Attar'ın [53] şiirinde ve hem İran hem de Hindistan alt kıtasından çeşitli Sufi metinlerinde adı geçmektedir. Bununla birlikte, değerli malzeme sağlayan sadece dört Tasavvuf metni vardır. En ünlü öğrencisi Ayn el-Kudat Hemedani tarafından nakledilen ilk hikâye, Ahmed el-Gazâli'nin hayatı boyunca kaydedildiği için tüm biyografik materyaller arasında en değerli tarihi hikâyedir.

Ayn el-Kudat, *Zubdat el-hakadq* (*Hakikatlerin* Kreması) adlı eserinde, Ebu Hamid el-Gazâli'nin kitaplarının ve Ahmed el-Gazâli'nin varlığının onun entelektüel ve ruhsal gelişimi üzerindeki etkisinden bahseder. Ebu Hamid'in *İhya* [1] [c] *ulümed - din'i* ve diğer metinleri ilk incelemesinden sonra, manevi bir şüphe durumu kaldı ve bu durum daha sonra Şeyh Ahmed tarafından rahatladı:

> Neredeyse bir yıl böyle kaldım, ama kader memleketim Hemedan'a efendim ve Şeyh'in, ümmetlerin en görkemlisi, efendisi, efendimiz gönderinceye kadar, o yıl başıma gelenlerin gerçeğine ulaşamadım. manevî yol ve hakikat tercümanı Ebu'l-Futuh Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâli - olabilir
>
> Allah, İslam ehline varlığının devamını lütfeder ve ona en güzel mükâfatı verir. Onun hizmeti sayesinde, yirmi günden daha kısa bir süre içinde o olayın yüzündeki şaşkınlık perdesi çekildi, öyle ki, neler olduğunu açıkça gördüm. Sonra bana, Allah'ın dilediği dışında benden ve O'ndan başka aradığım hiçbir şeyin kalmadığı bir iş hakkında bilgi verildi. Şimdi birkaç yıl oldu, kendimi bu ilişkide ölmeye çalışmaktan başka bir şeyle meşgul etmedim. [54]

Bu, Hemedani'nin yazılarındaki tek tarihsel *anlatımdır,* ancak Ahmed el- *Gazâli'den Temhidat'ta* dört kez ve mektuplarında bir kez bahsedilir . Bu pasajlar çok az biyografik bilgi sunar, ancak Aynu'l-Kudat'ın Ahmed'e duyduğu yüksek saygıyı aktarır, onu ve Ebu Hamid'i hem zahiri hem de batıni bilimlerde uzman olan sadece on kişiden ikisi olarak sayar. [55] *Temhidat'ın bir* başka pasajı, 'Ayn el-Kudat'ın babasının Ahmed'i bir Sufi toplantısında onlarla semâ ederken gördüğünü anlatır, [56] ve iki pasaj Ahmed'e onun mevcut yazılarında bulunmayan ayetler atfeder . [57]

Ahmed el-Gazâli hakkında bilgi veren sonraki tasavvuf metni, amcası Şihabeddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) '*Awarifü'l-ma'arif'idir* (Gnostik İlimlerin Hediyeleri). ve manevi hoca, Şeyh Diya'ed-Din Ebu'n-Necib es-Suhreverdi (ö. 563/1186), Ahmed el-Gazâli'nin bir müridiydi. Bu hesap, sadece iki büyük Sufi şeyh arasındaki ilişki hakkında bilgi için değil, aynı zamanda Ahmed el-Gazâli'nin manevi rehberlik yöntemini anlamak için de değerlidir:

> Şeyhimizin (Ebu'n-Necib) [yani yazarın amcasının] şöyle dediğini duydum: "Biz İsfahan'dayken bir adam Şeyh Ahmed el-Gazâli'ye geldi ve *ondan hirka* (Tasavvuf örtüsü) istedi. Şeyh dedi ki: " *Fanaya -bana işaret ederek- git* ki *sana hırkanın* anlamını *bildirsin.* O halde bana gel, sana *hirka* vereyim." Bunun üzerine bana geldi ve ben de ona *hirkanın*

> haklarını, hakkının velayetinin gerektirdiğini, onu giyen ve giymeye ehil *olanın ahlâkını anlattım.* Adam *hırka* hakkını büyük *gördü* ve onu giymekten *çekindi.Ben* de *şeyhe, onunla konuşmamdan talebenin başına gelenleri* anlattım.O beni çağırdı ve ona söylediklerimden dolayı beni azarladı. "Ben onu sana *hırka* arzusunu neyin artıracağını haber vermek için *gönderdim,* sonra sen ona *hırsının azalmasına* neyin sebep olduğunu anlattın. Ona söylediklerinin hepsi doğrudur ve *hirka* hakkının gereği *budur,* fakat biz yeni başlayandan *istesek, kaçar* ve onu *ayakta tutamaz* . Biz ihsan Yani *khirqah* sırayla onun üzerine o insanlara [yani Sufiler] ve öğretmenlerinden kendi kıyafetleri çamura benzeyen olur; çünkü bu onu toplantılarına ve toplantılarına yaklaştırıyor. Onlarla istişare edip insanların hallerine ve yolculuklarına bakmanın lütfuyla, onların yolunda ilerlemek ister ve bununla onların hallerinden bir şeye ulaşır.” [58]

Gazâlî'nin aynı soydan manevi torunlarından bir diğeri, Necmeddin Razi (ö. 654/1256), genç Ahmed el-Gazâli'nin kendi Şeyhi Ebu Yusuf Hemedani ile oturup yemek yediğini çok kısa bir şekilde anlatır. bazı yoldaşlar. Gazâlî, kendinden geçtikten sonra aklı başına geldi ve şöyle bir rüyet anlattı: "Peygamberi (salla'llâhü aleyhi ve sellem) az önce gördüm. Geldi ve ağzıma bir lokma yemek koydu." Bununla birlikte, bu, Ahmed el-Gazâli'nin manevi kazanımının bir göstergesi olarak alınmaz, çünkü Şeyh Hemedani'nin, "Bunlar, yolun bebeklerini besleyen hayaller" diye

yanıtladığı bildirilmektedir. [59] Bununla birlikte, Razi'nin *Mirsad al-ibad min al-mebda ׀ ila'l-maad adlı eserinde* Ahmed el-Gazâli'nin diğer birkaç alıntısı, Razi'nin ona yüksek saygı duyduğunu gösterir, çünkü o, *Sevanih'ten* ayetler *aktarırken* ona atıfta bulunur. "Şeyh" olarak adlandırır ve ona, "Allah'ın rahmeti üzerine olsun" ve "Allah ruhunu mubarek kılsın" gibi saygıdeğer tasavvuf üstatlarına mahsus yüceltici sıfatlar bahşeder. [60]

Ahmed el-Gazâli hakkında bilgi veren dördüncü tasavvuf metni, Sadr ad-Din el-Konevî'ye (ö. 673/1274) atfedilen *Tabsırat el-mubtadt ve-tezkiretü'l-muntahi'dir* . Burada hikâye daha az tarihseldir; daha ziyade Gazâli, Sufi'nin tarafsızlık idealini açıklığa kavuşturmak için bir sözcü olarak kullanılır. Bir müridi ona, "Her gün dünyayı küçümsüyor, yoksulluğu övüyor ve insanlara [dünyayla] bağlarını kesmelerini emrediyorsunuz, oysa sizin çok atınız ve eşeğiniz var. Bunu nasıl ilân edebilirsiniz?" diye sorar. Cevap olarak şöyle cevap verir: "Ben yere uzun bir kazık koydum. Onu kalbe koymadım. 'Şüphesiz Allah -aşkındır- sizin suretlerinize ve amellerinize bakmaz, fakat O, sizin suretlerinize bakar. kalpler. '" [61] Bununla o kaynaklanan özel dersler veya idealleri ilerleyen bir sembolü olarak kullanılır ki burada Tasavvuf metinlerinde Ahmed Gazâli anekdotları, ampirik tarihsel hesapları olabilir ve tarihsel kurgu meselesi haline sona görünür hesabı Sufi yolu. Bu ve diğer anekdotlar gerçek olayların aktarımına dayansa da, onların yazılarından ve

oturumlarından elde edilen izlenimlerden geliştirilen mecazları temsil etmeleri daha olasıdır.

Ahmed Gazâli "bütün ileri gelenlerinin Sultan" olarak adlandırılır *Makâlât* Şems'in ad-Din Tebriz! (D. 638/1241), [62] dördüncü ve son Tasavvuf metin Ahmed'in hayata dair orijinal bilgiler vermeye. Bitmesiyle birlikte Ahmed el-Gazâli hakkında yedi sayfalık öyküler, *Makalat* diğer tüm kaynaklardan daha fazla ayrıntı sağlar ve önemli bir kaynak gibi görünmektedir.Üçüncü bir kardeş olan 'Umar al-Gazâli'den Şems ad-Din'den bahseden tek açıklama budur. iddialar olan cömertlik Ebu Hamid el-Gazâli bilgisine eşleşti başarılı tüccardı. [63] o da Ebu Hamid el-Gazâli gerçek yazarı olduğunu iddia *adh-Dhakhirah fi ilm-basirah* ve *Lubab el-İhya* [1] ve Ahmed bu kitaplarda hiçbir faydası gördü. [64] o iddialardan Ahmed "bu dışa bilimlerde eğitimsiz" olduğunu [65] yazmadım, ve inzivaya pratiğinde yapmıyorlardı *(khalwah),* [66] görünür çelâşki arz ediyordu iddiasını biyografik gelenek ve Ahmed el-Gazâli'nin kendi yazıları tarafından.

Shams ad-Din, tartışmalı *shahid-bazi* uygulamasını veya "sakalsız genç erkeklere bakmak" olarak da bilinen "tanık oyunu" *nu* tartışan ilk biyografik anlatımı sağlar . [67] En iyi bilinen rivayet, bir başka ünlü Sufi Şeyh olan Ruzbihan Bakli'nin (ö. 606/1209) Ushshaq Namah'da, yanlış bir şekilde Fahreddin ' Iraki'ye atfedilen bir metindir. [68] Her iki rivayette de Atabeg'in, Ahmed el-Gazâli'nin (veya Ruzbihan Bakli'nin) hamamda genç bir çocuğun

yanında bacağıyla yattığından haberdar olduğu bildirilmektedir. Atabeg pencereden bakmaya geldiğinde, "Şeyh bağırdı. 'Seni küçük Türk, dikkatli bak!' Sonra bakışlarını kendisine çevirdi, diğer ayağını kaldırdı ve yanan mangalın ortasına koydu. Atabey şaşırdı ve af diledi. Şaşırarak geri döndü." [69] Benzer bir rivayette, insanların Atabeg'e karşı çıktığı belirtilmektedir: "Gece gündüz hamamda bir ayağını bir hizmetçinin, diğerini muhtarın oğlunun yanında bütün bir hafta geçirir. Mangal kurdurur. ve kebap yapıyor. Şundan bir öpücük alıyor, ondan bir öpücük! Geriye ne kaldı?" Atabeg araştırmaya gittiğinde, bir önceki anlatımda anlatılan mucizenin aynısına tanık oldu. [70] Bu çok stilize bir hesap. Nasrollah Pourjavady'nin gözlemlediği gibi, "Kömürlere indirilen ayağı yanmaz, şehvetin alevlerine tutsak olmadığını, ancak bu iç ateşi çoktan yendiğini gösterir." [71]

Başka bir örnekte, Şeyh'in aynı genç çocuk ön sırada oturması için önüne getirilinceye kadar vaaz vermeyi reddettiği bildiriliyor. [72] Şemseddin, bunların şehvet ve şehvet örnekleri olduğunu düşünmesin diye, "Bu güzel şekillere iştahla meyletmedi. Hiç kimsenin görmediği bir şeyi gördü. Onu parça parça ayırsalardı" der. parça, iştah zerresi bulamayacaklardı." Daha ziyade, *shahid-bazi'nin* iki işleve hizmet eden bir uygulama olduğu anlaşılıyor. Her şeyden önce Şeyh, İlâhi güzelliğin kendini ifşasına en mükemmel şekliyle insanda şahit olacaktır. İkincisi, alt nefsin suçlayıcı doğasına karşı savaşmaya hizmet edecekti, öyle ki, bu tür davranışlara tahammül edemeyen kişiler, vasıfsız

oldukları yoldan çevrileceklerdi. Şeyh Ahmed'in manevi uygulamasında *shahid-bazi*'*nin* yeri Bölüm 3'te daha derinlemesine incelenecektir.

Şemseddin'in anlatımlarının diğer menkıbelerde yankı uyandıran ana unsuru, Ahmed'in ruhani kazanımda Ebu Hamid'den çok daha üstün olduğu iddiasıdır. Aşağıda incelenen birçok menkıbe yazarı gibi, Şemseddin Tebriz! Gazel arasındaki ilişkiyi kullandı! Kardeşler, manevi bilginin - mevcudiyet yoluyla bilginin - tüm diğer bilgi biçimlerine üstünlüğünün bir örneği olarak, *Makalat* boyunca işleyen bir temadır . Bu, aşağıdaki pasajda en belirgindir:

> **Ne de olsa o büyük adama [Ebu Hamid Gazâli] Ahmed Gazal ile ilgili olarak bakın! Hatalı diye ona kitaplar gönderdi basitçe** [73] **kişinin ihbar kovucu uğruna: "Bu eleştirmenlerinin dillerini duracaktır böylece Bazen, bu kitaptan alıntı gerekir." [Ahmed] kardeşini *hanqahına sokmadı.* Bir rivayete göre, Ahmed ona yedi sene seyahat etmesini emretti, bir diğeri ise on beş senedir. "Devlet sana galip gelir gelmez buraya geleceksin de, bu domuz ahırı mı?" diyordu.**
>
> "Yani, bu arkadaşlardan bir isteğim yok. Birincisi, sizden bir bilgi almıyorum. Aksine, kendinizi tamamen ihtiyaçtan hazır hale getirdiğinizde ve kendinizinkini

boşalttığınızda, sözlerimi iyi anlayacaksınız. bilgi. O zaman bile sözlerimi kavrayamayabilirsin." [74]

Burada, Şems ed-D!n Tebr!z!'in Ahmed el-Gazâli ile ilgili sözlerinde olduğu gibi, tarihi bir şey yoktur. Bağlama bakılırsa, muhtemelen Ahmed el-Ghazal ile ilgili sözlü bir gelenekten aktarıyor! Bu Tebriz bölgesine özeldi. Bir rivayette, Şemseddin Tebrizi'nin Kutbüddin Abhari (ö. 577) tarafından başlatılan Rukn ad-Din Sujasi Mahmud et-Tebrizi'den (ö. 595/1199) bir inisiyasyon aldığı söylenmektedir. /1181), Ebu'n-Necip es-Suhreverdi'den kabul aldı. [75] Şemseddin'in Ahmed el-Gazâli anlayışı, bu Sufi soyundan gelen sözlü bir geleneği yansıtıyor olabilir. Her halükarda, öyle görünüyor ki, *Tabsirat al-mubtadi'deki hikâyede* olduğu gibi, bu tür anlatılar, birkaç nesil boyunca tahakkuk eden süslemeleri yansıtıyor.

Biyografik Edebiyat

Bazılarına Sufi geleneğinin menkıbe edebiyatının, farklı bir tarih yazımı amacını benimseyen genel ve yerel biyografik literatürden daha partizan bir görüş sağlayacağı açık gibi görünse de, aslında İslam'ın neredeyse tüm ortaçağ ve hatta modern biyografik eserleri. gelenek, değişen kurumsal yorumlar ve ödenekler ışığında yorumlanmalıdır. Abdurrahman Cami'nin (ö. 833/1477) *Nafahat al-uns* (*Yakınlığın* Nefesleri) ve İbnü'l-Mulakqin el-Mısri'nin (ö. 804/1402) " Tabakatu'l - evliya " *gibi* eserlerin

menâkıbeleri yalnızca [1] (Azizlerin Biyografileri) dikkatle ele alınmalıdır, [76] bu nedenle tüm biyografiler de yazılma amaçları ve yazarlarının tercihleri açısından incelenmelidir.Bu özellikle Ebu'l-Faraj Abd ar-Rahman İbn el-Cevzi'nin (ö. 597/1001) *el-Muntazam fi't-ta'rikh al-muluk ve'l-umam* (Kralların ve Milletlerin Sınıflandırılması) ve *Kitab al-qussas wa'l -Mudhakkirm* (Öykü Anlatıcılar ve *Vaizler* Kitabı), [77] erken tarihleri nedeniyle Ahmed el-Gazâli'nin vefatından sonraki yetmiş yıl içinde yazılan ve yazarının muazzam önemi, sonraki birçok biyografi yazarını etkilemiştir.

Arap ve Fars biyografik literatürü Ahmed el-Gazâli'nin yirmiden fazla biyografisini sunsa da, toplam yetmiş sayfadan fazla, bu sayfaların üçte birinden azı orijinal materyal içermektedir. Bu girdilerin çoğu, bilgilerinin bir kısmını önceki biyografik kaynaklardan ve bir kısmı da bilgilerinin tamamını önceki kaynaklardan elde ettiğinden, doğal olarak üç kategoriye ayrılırlar: mevcut biyografik gelenekle ilgili olarak tamamını veya çoğunlukla orijinal materyal sağlayan orijinal kaynaklar; bazı yeni bilgiler veya orijinal yorumlar içeren ancak aynı zamanda daha önceki biyografilerden bilgileri tekrar eden orta kaynaklar; ve tamamen önceki biyografilere dayanan türev kaynaklar.

Çoğu Ahmed el-Gazâli'nin ölümünden sonraki bir yüzyıl içinde yazan yedi biyografi yazarı, ya onların biyografik girdilerine özgü olan ya da onlar aracılığıyla mevcut biyografik

geleneğe giren önemli bilgiler sağlar. Bunlar İbnü'l-Cevzî, Abdülkerim el-Kazvînî (ö. 623/1226), İbnü'l-Neccar el-Bağdadi (ö. 634/1238), Ebü'l-Berekat İbnü'l-Mustawfi (ö. 636)'dir. /1239), İbn es-Salah eş-Şehrazuri (ö. 643/1246), Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvini (ö. 682/1283-84) ve İbn Hacer el-Askalani (ö. 853/1449). Bunlara, *Şerh Nahj al-balaghah* (*Belagat Yolunun* Tefsiri) adlı eseri Gazâli'nin sohbetlerından bazı bölümlerin günümüze ulaşan ilk alıntısını işaret eden İbn Ebi'l-Hadid (ö. *656/1258*) ve Ebu Sad'ı da eklemek gerekir. Abdülkerim es-Samani (ö. 561/1166), [78] ki, *Zeyl ta'rikh Bağdat* (*Bağdat* Tarihine Ek) muhtemelen Ahmed el-Gazâli'nin biyografik geleneğindeki en önemli *etkidir* . Es-Samani, İbnü'l-Cevzî ve Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvini'dir, ancak onun İbnü'l-Cevzî üzerindeki etkisi, İbn el-Cevzî'nin *Muntazam'ında* ve *Kitab'ül* -Kussas'ında yer alan birçok *rivayetin* daha sonraki biyografilerde *es-Samanî'nin yetkisiyle* nakledilmesi *gerçeğiyle kanıtlanmıştır* . Ancak *Dhayl ta'rikh Bağdat'ın* basılı bir baskısı olmadığı için içeriğini tam olarak belirleyemiyoruz.

Bundan sonra, ilk önce yukarıda sıralanan orijinal biyografilerin başlıca yapısal özelliklerini inceleyeceğim. Daha sonra, kısmen önceki biyografilere bağlı olan, ancak bazı yeni bilgiler sunan veya sonraki eserler üzerinde geniş etkisi olan on bir orta kaynaklı biyografiyi inceleyeceğim. Daha sonra, Ahmed el-Gazâli'nin çağlar boyunca kabulünü ve yorumunu tam olarak anlamak için yeni bir bilgi sunmayan ancak yine de önemli olan türev çalışmaları kısaca gözden geçireceğim.

ORİJİNAL KAYNAKLAR

Ahmed el-Gazâli'yi mevcut bir *tabakat* çalışmasına ilk dahil eden kişi olarak, ünlü Hanbeli *fakih,* tarihçi ve vaiz İbn el-Cevzi çok değerli biyografik bilgiler sağlar. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin, Ahmed el-Gazâli'nin dahil edilebileceği iki kategori olan Sufileri ve vaizleri sert şekilde kınaması nedeniyle, bu katkılar, nesnel tarihsel sunumlardan ziyade belirli değerlendirmeler olarak görülmelidir. Bu özellikle önemlidir, çünkü İbnü'l-Cevzî'nin kelimesi kelimesine tekrarları ve izleri, hem atfedilen hem de atfedilmeyen sonraki biyografilerin neredeyse yarısında bulunabilir.

İbn el-Cevzi'nin bilgileri, Ahmed el-Gazâli'nin halka açık oturumlarından, Kadı Ebu YaTa b. el-Farra' (ö. 560/1165) ve Muhammed b. Tahir el-Makdisi (d. 507/1113 veya 14), Sufi ve İbn el-Cevzî onun içinde eleştirir bir Hadis uzmanı *Muntazam* yaptığı inanılmaz ve gülünç hikâyeleri iletmek için *at-tasavvuf Safwat* (Sufizm Quintessence) ve için *hadisleri tartmada* uygun yöntemleri uygulamamak . [79] Ahmed el-Gazâli'nin hikâyeleri, İbnü'l-Cevzi'nin bu esere açık bir şekilde erişimi olduğu için Safvat-i *tasavvuf'ta* olabilir, ancak *el-Muntezem'de* bunlar, Muhammed b. Nasır el-Hafız (ö. 550/1155). İbnü'l-Cevzî'nin Gazâlî'nin halka açık oturumlarından seçtiği kıssalar, onun sohbetlerının mevcut tek nüshasında korunmamış olsa da, gerek bu *nüshada* gerekse diğer *tabakat* eserlerinde *korunanlarla karşılaştırıldığında,* İbnü'l-Cevzî'nin

daha skandal bölümler. O, İbnü'l-Cevzi tarafından nakledilen İbn Tahir el-Makdisi'nin iddiasını destekleyen Gazâli'nin vaazının bir resmini sunmak için onları daha geniş bağlamlarından çıkarmış görünüyor. Allah'ın yalan söylemesiyle, vaaz yoluyla dünyevi mallara erişmesiyle." [80] İbnü'l-Cevzi'nin açıklamaları bu nedenle hem tarihsel bir biyografi olarak hem de kurumsal ortodoksiyi algılanan yeniliklere karşı koruma çabası olarak okunmalıdır. Abdurrauf el-Münavi'nin (ö. 1030/1621) *al-Kawakib ad-durriyyah'da* (Parlak Yıldızlar) Ahmed el-Gazâli hakkında yazdığı gibi, "İbn Tahir ve İbn el-Cevzi onu aşağıdaki şeylerle suçladılar: özel *hadisçiler* ve hukukçular." [81] *Muntazam'da* bulunan başlıca şikayetler, Ahmed el-Gazâli'nin *4. bölümün* başında incelenecek olan Şeytan hakkındaki tartışmalı öğretileri ile ilgilidir ve onun, genç erkeklerle birlikte oturup onlara bakan tartışmalı *şehid-bazi* manevi uygulamasına verildiğini bildirmektedir. onları Allah'ın güzelliğinin tecellisine şahitlik etmek için kullanırlar. [82]

İkinci en erken kaynak, daha dengeli olanıdır: Abdülkerim el-Kazvini'nin *at-Tadvin fi akhbar Kazvin* (*Kazvin'den Gelen* Haberlere İlişkin Sicil). [83] Al-Qazwini, Ebu Sad es-Samani aracılığıyla Ahmed el-Gazâli'nin erken yaşta tasavvuf pratiğine başladığını bildirir. El-Kazvini, Arapça biyografik gelenek üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir, bunun da kanıtladığı üzere, Ebu Hamid'in Ahmed'i övmesine ilişkin açıklaması, "Allah'a hamdolsun! Biz ararız ve Ahmed bulur" [84,] Abd'e kadar yeniden su yüzüne çıkmaz. ar-Rahman *Jami'nin Nafahat al-uns'u,* [8]

ve el-Qazwini'nin Ahmed'in ölümü için verdiği tarih, Rabi al-Akhir 517 (Mayıs 1123), herhangi bir Arapça *kayıttan* daha kesin olsa da, *Nafahat al-uns'a* kadar tekrarlanmaz. ve Hwandamir'in (ö. 942/1535-36) *Ta'rikh habib es-siyar* [8] Ayrıca, alıntılanan Arap şiirinin bir ayeti başka *hiçbir rivayette* tekrarlanmamaktadır. Bununla birlikte, bu hesap iki nedenden dolayı önemlidir. Bir yandan Arapça ve Farsça kaynakların ayrıldığı noktayı işaret eder; Diğer tüm Arapça hesaplar ölüm tarihi olarak 520'yi işaretlerken, çoğu Farsça kaynak el-Kazwlm'i takip ediyor. Öte yandan, Ahmed'in ağabeyinin manevi üstünlüğü olarak kabul edildiği bir eğilimin başlangıcını işaret ediyor. Bu eğilim diğer birçok Arapça eserde sergilenmez, ancak *Nafahat al-uns'ta* yeniden ortaya *çıkar* ve İran menkıbe geleneğinin önemli bir yönü haline gelir.

Zeyl ta'rikh Bağdat, zamanının tarihçi ve önde gelen Şafii *hadis* otoritesi Muhibb Allah Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud el-Bağdadi, İbn en-Neccar olarak bilinir. [87] Ahmed el-Gazâli'nin Bağdat'taki zamanı hakkında yeni ve değerli bilgiler sağlar ve belagatli bir vaiz olarak onun erdemlerini yüceltir. Bu anlatımın çoğu, Ebu Sa'd es-Sam'ani'nin Bağdat tarihine dayanıyor gibi görünüyor. İbnü'n-Neccar'ın etkisinin bir kısmı bu nedenle es-Sem'anl'in etkisinin bir uzantısıdır. İbn en-Neccar biyografik gelenek üzerinde neredeyse eski hocası İbn el-Cevzi kadar etkili olmuştur. Gazalî *tabakat* geleneğinde en çok alıntı

yapılan şiirlerden birkaç mısrasını kaydeden ilk *kişidir* . Bir şiirin benzer versiyonları sonraki beş biyografide tekrarlanır:

Ben ateşli bir aşığım,

Ve üzüntüm büyüktür.

Şafaksız uzar gecem;

Onlar uyurken gözüm uyanıyor.

Şimşekten gözüm uyumuyor;

Onlar çekinirken biz de onu içtik.

Yanan susuzluğum var, hastayım,

Bir düşman ve aşığım.

Yani kalbim azarlayıcıma ait,

Tutkulu aşkın hizmetçisi. [88]

Aşağıdaki anlatı, birbirini izleyen yedi biyografide tekrarlanarak, Gazâlî *tabakat* geleneğinin en çok tekrarlanan anlatımını oluşturmaktadır :

Bir gün okuyucu onun önünde [el-Gazâli] okudu: *"Ey Nefsleri aleyhine savurganlık yapan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. [Gerçekten Tanrı bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, bağışlayandır, esirgeyendir]"* [Kuran: 39:53]. [89]

> Sonra dedi ki: "Onları 'Ey kullarım' diyerek iḍāfah yāʾ ile onurlandırdı[yā ʿibādī].
>
> Sonra şöyle dedi: "Onun sevgisine ve düşmanlarımın zincirine yakın olmak benim için kolaylaştı.
>
> İsmimle çağrıldığımda sağır oluyorum, ama bana "Ey onun kölesi" dendiğinde dinliyorum.. [90]

Ebu'l-Berekat el-Mübarek b. Ahmed İbn el-Mustawfi'nin Tarık İrbil (*İrbil* Tarihi), İbn el-Cevzi'nin Muntazam'ındaki biyografik girişin küçük metinsel değişikliklerle kelimesi kelimesine *tekrarıdır,* sonraki üç sayfa başka hiçbir *anlatımda bulunmayan* değerli ayrıntılar sağlar. İbn en-Neccar gibi, Ahmed el-Gazâli'nin Bağdat'ta kaldığına dair rivayetler de es-Sam'ani'den rivayet edilir. Ancak Şeyh Ebu'l-Ma'ali Sa'id b. Ali (ö. 625/1128) çok daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Ebu'l-Ma'ali de Gazâli'den Kadı Ebu Ya'la b. el-Farra' (ö. 560/1165) başka biyografi yazarları tarafından kaydedilmemiştir. [91] El-Mustawfi, *Lübab el-İhya'* ve *ez-Zahhirah fi 'ilm el-basirah eserlerini* Ahmed el-Gazâli'ye *nispet* eden ilk *kişidir* . Böylece biliyoruz ki, bunlar daha sonraki bir el

tarafından eklenmedikçe, ölümünden sonraki yüz yıl içinde Gazâli bu iki risaleyi kaleme almış sayılır. Bunlar modern döneme kadar Arap *tabakat* literatüründe adı geçen yegane iki *eserdir* . *Câmi'nin* Farsça yazılarına dair herhangi bir kayıt bulunmadıkça ve sadece *Savanih* ve *'Ayniyye'den* söz edilmedikçe ve yirminci yüzyılda ez-Zirikli ve el-Kahhalah'a kadar, *et-Tajrid* gibi diğer Arapça eserlerden bahsedilmemektedir. *fi kelime-i tevhid* ve hatalı olarak atfedilen *Bawariq al-ilma' fi radd 'ala man yuharrimu as-sama'd* [2] Ancak *Ta'rikh Erbil, Lubab al-Ihya'* ve *adh- Zahhirah fi'den* bahseden ilk mevcut kaynak olmasına rağmen *ilm el-basirah'a göre,* bunun İbnü'l-Mustawfi'nin etkisini yansıtması olası değildir, çünkü bu açıklamaya orijinal olan diğer materyallerin hiçbiri daha sonraki biyografi yazarları tarafından tekrarlanmamıştır.

Şafii *tabakat* çalışmalarının ilki, Gazâli'nin biyografisini, *Tabaqat al-fuqaha' ash-shafi'iyyah'ı* (Şafii Hukukçuların Biyografileri), [93] ünlü Şafii *hadis* âlimi *Taki ad-ı'nın* biyografisini içerir. Din Ebu Amr Osman b. İbn-i Salah olarak bilinen Abdurrahman eş-Şehrazuri, Ahmed el-Gazâli'nin sohbetlerının olumsuz bir değerlendirmesiyle başlar. İbn-i Salah şöyle yazar: "Bunlar, vaizlerin boş boş laflarını ve spekülasyonlarını, geri kalmış Sufilerin küstahlıklarını ve yanı sıra kafalarını karıştırmalarını içerir." [94] Bu İbni Cevzî Abu Yala ile ilgili olanlar ile birlikte, diğer boyutlar ortaya, Gazâli'nin oturumları bölüm ve alıntı çeşitli sayfalar izlemektedir *Majalis* kaybolmamış el yazması korunur. Böyle Jami en olarak eserlerinde menkıbevî hesaplar

dışında *Nafahat el-uns* ve Ma'sum Ali Şah Shirazi *Tarahq el-Haqaiq* (Gerçekler Yolları), bu liste Ebû Bekir an-Nassaj (d tek biyografi. 487 /1094) Gazâli'nin şeyhi olarak. İki rivayette Gazâli'nin en-Nassaj'ın şeyhi Ebu'l-Kâsım el-Kurrakanl'den (ö. 469/1076) hikâyeler naklettiği söylenmektedir, ancak İbn es-Salah bunların sahihliği konusunda şüphelerini dile getirmektedir. Yine es-Samani'nin etkisi mevcuttur, kendi yetkisine göre İbn es-Salah, Gazâli'ye, "Kim Allah'ta *helak olursa,* onun *velisi* Allah'ındır" *(man kana fi'llahi telafuhu) sözünü atfeder. Kana 'ala'llahi khalafuhu*), [95], Gazâli tarafından *da et-Tajrid fi kelimetü't-tevhid'de zikredilmiştir.* [96] Bu, bu sözün mevcut biyografik malzemede ilk kez geçtiği yerdir. Çeşitli küçük farklılıklar el-Kutubi tarafından yazılan biyografilere iletilmektedir (d. 764/1362), [97] olarak-Safadi (d. 765/1363), [98] olarak-Subkî (d. 771/1368), [99] el-Mısri (Ö.804/1402), [100] ve Münevi (ö. 1030/1621). [101] Fakat İbnü'l-Mustawfi'de olduğu gibi, daha sonraki biyografi yazarlarının bu bilgiyi İbn es-Salah'tan çok Samani'den almış olmaları daha olasıdır, çünkü İbn es-Salah'ın Ahmed el-Gazâli hakkındaki diğer materyallerinin hiçbiri sonraki kaynaklarda tekrarlanmamıştır.

Tüm bilgileri için tamamen bağımsız bir kaynaktan alınmış gibi görünen tek eser Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvini'nin *Athar al-bilad wa-ahbar al-ibad, 674/1276 yılında* tamamlandı. Qazwini, pek çok Sufinin dünyayı yönettiğine inandığı manevi seçkinlerin görünmez hiyerarşisi içinde yüksek bir rütbeye işaret eden vekillerin Kralı (*malik al-abdal*) olarak bahsederek Ahmed

el-Gazâli'ye büyük saygı gösterir . [102] Kendisinden önceki Abdülkerim el-Kazvini gibi, Zekeriyya el-Kazvini de Ebu Hamid'in Ahmed'in kazanımlarını kabul ettiğine dair bir hikâye anlatır: ruhsal egzersizler." [103] O da bize ikisinin birlikte namaz kıldığını ve namazını bitirince Ahmed'in Ebu Hamid'e "Namazını tekrar et, çünkü namazda eşeğin fiyatını düşünüyordun" dediğini anlatır. [104] Bu tür hikâyeler, görüleceği gibi, dokuzuncu/on dördüncü yüzyılda gelişmeye başlayan bir akımın başlangıcına işaret eder.

Kazvini ayrıca, Ahmed el-Gazâli'nin Şemseddin Tebrizi'nin anlatımının çoğunu kaplayan ve İbnü'l-Cevzi tarafından bahsedilen *şehid-bazi* uygulamasını doğrular gibi görünen bir hikâye nakleder. Sultan *Melikşah'ın* Ahmed el-Gazâli'nin ruhani bir müridi *(murid)* olduğunu ve bir gün Sancar b. Melikşah Şeyh'i ziyaret etti ve Sancar'ı yanağından öptü. Melik Şah bunu duyunca Sencer'e, "Sen yeryüzünün yarısına sahip oldun. Senin diğer yanağını öpseydi, bütün yeryüzüne sahip olurdun" dedi. [105] Tartışmalı uygulamalara yapılan göndermelere ek olarak, bu hesap Ahmed el-Gazâli'yi, genellikle Şeyh Ebu Safid b. Abi'l-Khayr ve diğer ünlü şahsiyetler, ancak nadiren Ahmed el-Gazâli ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla bu eser, diğer orijinal kaynaklarda gösterilmeyen ve diğer birincil kaynaklarda nadiren bulunan bir yorum tarzını ortaya koyması açısından önemlidir.

Bir *tabakat* eseri *olmamakla* birlikte, *usûlî* hukukçu İbn *Ebi'l* - Hadid'in en ünlü bestesi, İmam Ali b. Eş-Şerif er-Radi tarafından derlenen Ebi Talib (ö. 40/661), *Şerh Nahj al-balaghah,* [106,] Ahmed'in oturumlarından daha sonra başkaları tarafından devam *ettirilen birçok rivayetin* günümüze ulaşan ilk örneği olduğu için orijinal kaynaklar arasında yer almaktadır. biyografi yazarları. Orijinal rivayetlerin tamamı Gazâli'nin "Âdem'e secde etmeyi reddettiği için İblis'i övmesi" [107] üzerinde yoğunlaşmaktadır ki bu eğilim İbn Ebi'l-Hadid'in Gazâlî'yi reddettiği bir eğilimdir. Onun birliğe *(muvahhidün) şehadet edenlerin velisi* olduğunu beyan eder ." [m] İlk iki rivayet İbn Hacer el-Askalani tarafından da aktarılmıştır ve günümüze ulaşan oturumlardaki bir rivayete çok benzeyen üçüncüsü, [109] el-Kutubi, es-Safadi ve el-Münavi tarafından ele alınmıştır:

> **Başka bir vesileyle, "Musa ve İblis Sina yolunda karşılaştılar, bunun üzerine Musa dedi ki, 'Ey İblis, neden Adem'e secde etmedin - selâm ona olsun?' Dedi ki: "Asla, bir insana secde etmek bana düşmez. O'nun birliğine nasıl şahitlik edip sonra O'ndan başkasına yöneleyim? Ama sen, ey Musa, sen O'nun rüyetini istedin, sonra baktın." O halde ben birliğe şehadet etmekte sizden daha samimiyim.'"** [110]

Girişin geri kalanı, İbnü'l-Cevzî'nin Muntazam'ından *alınmıştır,* son dize ve İbnü'l-Bistâmi'ye atfedilen bir şiir (ö. Ebi'l-Hadid, Ahmed el-Gazâli'nin kendisinden aktardığını iddia ediyor:

Adem kim bu arada

Sen değilsen İblis kimdir?

Hepsini deniyorsun, yine de denemeye rağmen

Hepsi seni seviyor. [111]

İbn Ebi'l-Hadid'in Şeytan hakkındaki öğretileri için Gazâli'yi görevlendirdiğini, ancak Mansur al-Hallac (ö. 309/922) veya al-Hallac (ö. 309/922) gibi bu görüşle tanınan diğer Sufilerden alıntı yapmadığını belirtmek önemlidir. - Gazâli'nin müridi Ayn el-Kudat Hemedani. Bu, Gazâli'nin sonraki İslam düşünürleri tarafından algılanma ve kabul edilme yollarından birini ortaya koymaktadır. [112]

Gerçi *Lisânu'l-Mizan,* jurisprudent tarihçi ve yazdığı *hadis* uzmanı Şahap ad-Din İbn Hâcer el-Askalanî, bazen çok az orijinal malzeme temin etmek için belirtilmektedir, bu Ahmed Gazâli ile durum böyle değil. [113] Aslında, günümüze ulaşan hiçbir biyografide tekrarlanmayan birçok orijinal hikâye vardır. Bu biyografinin çoğu as-Samani'den aktarılan hikâyelere dayanmaktadır. Fakat Ebu Fadl Mes'ud b. Muhammed et-Tirazi.

Hem Samani hem de Tirazî'den gelen rivayetler, tasavvuf şeyhi ve *hadis* uzmanı Yusuf b. Eyyub el-Hamadani (ö. 535/1140), Gazâli'nin düşük bir manevi rütbeye sahip olduğunu ve Tanrı'dan çok Şeytan'dan ilham aldığını söylüyor: "Sözleri alev alev yanan bir ateş gibidir, ancak desteği Şeytani değildir." [114] El-*Askalani,* İbnü'l-Cevzî'nin *Kitabü'l* -Kussas wa'sına benzeyen bir *anlatımda, Gazâlî'nin taassub li-İblis'ine* (*İblis* için *Gayret*) bir kaynak olarak İbn Ebi'l-Hadid'in *Şerh* Nehc'ül *-Balagha'sını zikreder. 'l-mudhakkirin,* [115] ancak İbn Ebi'l-Hadid tarafından rivâyet edilmemiştir. Başka bir hikâye İbnü'l-Cevzî'nin Muntazam'ına *atfedilir,* ancak basılı baskıların hiçbirinde bulunmaz.

ORTA KAYNAKLAR

Daha önceki kaynaklara dayanan ve aynı zamanda yeni bilgiler veren *eserlerden Şafiî kadı* Şems ad *-ı Müslim'in Vefâyetü'l-ayan ve anbe* ı *ebne* ı *az-zaman* (*Ayan'ın* Geçişi ve Zaman Evlatlarının *Haberleri*) adlı *eseridir.* Din Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan (ö. 681/1282) en eskisidir. [116] Önemli hiçbir yeni bilgi aktarılmamış olsa da, bu biyografi daha sonraki biyografiler üzerindeki etkisi açısından önemlidir. İlk paragraf es-Safadi, el-Kutubi, el-Khwansari ve Shirazi tarafından kelimesi kelimesine veya neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanırken, bazı bölümleri İbn Kesir, el-İsnavi ve İbnü'l-Mulakkin el-Mısri tarafından tekrar edilmektedir:

O, güzel bir hatipti, harikulade güzellikte, mucizelerin ve kinayelerin efendisiydi ve kendisine galip gelecek kadar vaaz vermeye meyilli olmasına rağmen fakihler arasındaydı. Nizamiye üniversitesinde *[medresede]* ders verdi, ağabeyi Ebu Hamid'in yerine öğretmenliği bıraktığında *medreseden uzak* durdu . Ağabeyinin *İhya ulümid-din'ini* tek ciltte *özetleyerek Lübab-ül İhya* adını *vermiş ve ez-Zahire fi im el-basirah* adını verdiği başka bir kitap *yazmıştır.* Ülkeyi gezdi, kendini tasavvufa adadı ve izolasyona meyletti. [117]

İbn Kadı Şuhbe'nin Ahmed el-Gazâli ile ilgili girişinin girişini de bu paragrafa dayandırdığı görülüyor ve buna karşılık İbn el-İmad tarafından alıntılanıyor. [118] Böylece, es-Sem'ani, İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Neccar'dan sonra, İbn Hallikan'ın Ahmed el-Gazâli hakkındaki açıklaması sonraki *tabakat* çalışmaları üzerinde en doğrudan etkiye sahip olmuştur .

Dan biyografik girdileri *Uyun at-tawarikh* Suriye tarihçi Muhammed Ebû Abdullah b (Tarihinin Kaynakları). Şakir el-Kutubi (d. 764/1362) ve *Kitab el-wafi bi'l-wafayat* Şafiî biyografisini Salah ad-Din Halil b (Geçmesine Olanlar Tam Hesabı). Aybak es-Safadî (ö. 765/1363) hemen hemen aynıdır. [119] Onlar-Safadi İbnü'l-Cevzi'nin bir hikâye ile biter son paragrafında, sadece biraz farklıdır *Muntazam* el-Şeyh Şems ad-Din olarak tanımlanan ve İbn el-Cevzî, İbn Tahir görüşleri ve Sufi şeyhi ilgili el-Gazâli'nin

heterodoksisi, oysa Kütübi hikâyeyi atlıyor ve aynı görüşleri daha özet bir biçimde sunuyor. Safadi'nin anlatımının bu son paragrafta daha ayrıntılı olması, onun anlatımının Kütübi'ninkinden önce geldiğini ima etmektedir. Ancak ikisi aynı anda yaşadıkları ve bir yıl arayla öldükleri için kesin ilişkiyi belirlemek zordur. Her iki anlatım da İbn Hallikan'ın girişinin kelimesi kelimesine tekrarı ile başlar ve ilk olarak İbn Neccar tarafından nakledilen tüm şiirleri, üç şiirden ikisinde küçük değişikliklerle alıntı yapar. İlk kez İbn Ebi'l-Hadid tarafından alıntılanan başka bir şiir ayeti nakledilir:

Leyla ve ben tutkuyla yükseliyorduk,

Tamamladığımızda, dimdik durdum ve o kaydı. [120]

"Ben"in "biz" ile değiştirildiği bu şiirin küçük bir varyasyonu, Ahmed el-Gazâli'nin İbnü'l-Cevzi tarafından nakledilen tek şiiridir. [121] İbn es-Salah eş-Şehrazuri gibi, es-Safadi ve el-Kütübi, Gazâli'nin celselerinden günümüze *ulaşan sûrelerde* bulunmayan ve daha önceki *tabakat* eserlerinde bulunmayan *pasajlar nakletmektedir* :

Âdem'in, oğlu Davud'a uzun ömür bahşetmiş, sonra onu reddetmiş olduğu kıssası anlatılınca, "Ölüm meleği ona geldi ve ona direndi ve sanki durumun dili, Hz. ruh, 'Bu bedene girmen emrolunduğu zaman kendine ağlayan ve

"Bu karanlık, necis bir evdir" dedin. Ve sanki devletin diliyle cevap vermiş gibiydi:

İsteksizce yanına indik ama

Alışmışız, isteksizce bıraktık.

Sevdiğimiz mesken değil; ama hayatın en acı

hala sevdiğimizden ayrılıktır." [122]

El-Gazâli'ye atfedilen kelimeler o kadar anlaşılır olmasa da, mevcut oturumlarla karşılaştırıldığında, bu tür hesaplar aynı temalardan bazılarına ve benzer *hadis* ve Kuran ayetlerinin alıntılarına ilgi göstermektedir . Biyografik gelenekte bu tür anlatıların ortaya çıkması, bu nedenle, oturumların, mevcut tek el yazmasında belirtilenden daha yaygın olarak mevcut olabileceğini göstermektedir.

Tarihsel eser *Mir'at el-Janan* Abdallah b 'ad-Din Afif' ünlü Yemen Tasavvuf bilgini tarafından (Ruhun Aynalar). Esed el-Yafi'i (ö. 768/1367) Ahmed el-Gazâli hakkında kısa bir giriş içerir. [123] Tarihi bilgilerin tamamı Kütübî'nin veya Safâdî'nin birinci paragrafından itibaren tekrar edilmiştir. O Shaykh olarak Ahmed Gazâli atıfta Anılan Tasavvuf metinleri takip etmek ilk kaybolmamış biyografik kaynağıdır, çünkü Bununla birlikte, orta

kaynağı olarak kabul edilir şeyhlerin Şeyh olarak *(Şeyh el-Shuyukh),* gelen bir eğilim sonraki eserlerde hakim olmak.

Tabaqat kül shafiiyyah Tac ad-Din Abu Nasr'ın Abd Vahab b (Shafi'is Biyografileri). Ali as-Subki de Ahmed'den Şeyh olarak bahseder, ancak çoğunlukla orijinal olmayan materyal sağlar. [124] Es-Subki, es-Sem'ani, İbn en-Neccar, İbn es-Salah ve İbn Hallikan'dan alıntı yapar ve es-Safadi ve el-Kütübi'de de bulunan oturumlardan bir rivayet aktarır:

> Sohbet toplantılarından birinde, Ali'nin -Allah ondan râzı olsun ve yüzünü bereketlendirsin- "Peçe kaldırılsaydı, kesinlikte artmazdım" sözü ve İbrahim'in şu sözü soruldu: Tanrı'nın yakınlığı - barış onun üzerine olsun - "'Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster.' 'İnanmıyor musun?' dedi. Dedi, " '*bu yüzden kalbim sakin olabileceğini Tabii ki, ancak*' (02:26). Bu yüzden (Gazâli) "İnkar Aşar kesinlik ve inkar huzur üstesinden gelmez. Allah, şunları söyledi *Kendileri de bunlara yakînen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler."* (27:14). [125]

Bununla birlikte, Subkî olarak işaret edilen itibaren bir orijinal hesabı sağlar *Hadis* uzmanı el-Hafız as-Silafi el-İsfahani'nin (d. 576 / 1180-81), o bir toplantıya katılması olduğunu bildirmektedir *ribat* "mahrem oldu Hamadan O, Allah'ın yarattıklarının en akıllısı, konuşmada en yeteneklisi,

fıkıhta ve diğer konularda seçkin bir alimdi." [126] Es-Sübkî'nin en önemli katkısı, Gazâlî'nin Bağdat'taki toplantılarını derleyenlerden biri olan Said b. Faris al-Labbani'dir ve bize iki ciltte seksen üç oturum olduğunu söyleyen tek yazardır. [127] İbn-i Salah, cilt sayısını dört olarak işaretler, ancak Sohbet sayısı hakkında hiçbir bilgi vermez. [128] Mevcut tek el yazması yalnızca yirmiden biraz fazla oturum içerdiğinden, as-Subki'nin açıklaması, diğer biyografi yazarları tarafından sağlanan alıntıların potansiyel doğruluğunu belirlemek için önemlidir. Sübkî aynı zamanda Gazâlî'nin bu iki mısrasını aktaran ilk biyografi yazarıdır ve bunların sonuncusu da mevcut oturumlarda bulunur:

Krallara katıldığınızda, giyin

En güçlü korumanın giysileri;

Ve girdiğinizde kör girin,

Ve ayrıldığınızda, sessiz bırakın. [129]

Gerçi *Tabaqat-evliyâ* [1] İbnü'l-Mulaqqin Siraj ad-Din Ebu Hafs Ömer b (Azizler Generations). 'Bütün el-Mısrî (ö. 804/1401) İbn Hallikan ve es-Sam'ani'den cümleler içerir, sağlanan malzemenin çoğu başka biyografilerde mevcut değildir. [130] A açıklama *hadis Kudsi,* "O zaman benim için sevgi iddia gece geldiğinde uyur

yalancı ise," [131] ayette ardından *Şüphesiz Allah senin üzerinde bir velisi* (4: 1), aynı zamanda iletilen. [132] Bu alıntılar, günümüze kadar gelen sûrelerde de bir arada bulunmakta ve Gazzâlî'nin şerhinin genel anlamı aynı olmakla birlikte, kelimeler aynı değildir. [133]

Ahmed el-Gazâli'nin ilk Farsça biyografik kaydı, ünlü Sufi yazar Nur ad-Din 'Abd ar-Rahman Jami'nin (ö. 883/1477) *menkıbesel tabakat* çalışması *Nafahat al-uns min hadarat al-quds'da bulunur* . Burada çok az yeni bilgi verilmektedir, ancak bu, Gazâli'nin eserleri arasında *Savanih'i* listeleyen ve bazı pasajlarını alıntılayan ilk biyografidir . Cemî, Ayn el-Kudat için yazdığı girişte Gazâlî'nin Ayniyye'sini *övüyor:* " *Belâgat,* zarafet, akıcılık ve *kolaylıkta emsali yoktur denebilir* ." [134] *Jami'nin* biyografisi, el-Qazwini'nin *Ta'rikh Qazwin'inden* gelen bilgilerin biyografik geleneğe yeniden girdiği ilk noktayı işaret ediyor . Ancak Kazvini, Ahmed'in Ebu Hamid üzerindeki manevi üstünlüğünü ima eden bir hikâye anlatırken, Câmi, tasavvuf yolunun fıkıh üzerindeki üstünlüğünü, iç ilimlerin (*ilm-i batıni)* zahiri üzerindeki üstünlüğünü ima etmek için iki kardeşi kullanır. ilimler (*ilm-i zahiri).* Kardeşinin nerede olduğuna dair bir soruşturmaya cevaben Jami, Ahmed'den "Kan içinde" yanıtını verdi; Onun sözleri Ebu Hamid'e iletilince, "Doğru söyledi, ben hayız ile ilgili birçok meseleden birini düşünüyordum" diye cevap verir. [135] Burada, *Şemseddin* Tebrizi'nin *Makalat'ında* en belirgin olan yorum tarzı, biyografik/menazî geleneğe girer.

Bu, Pers menkıbe geleneği boyunca devam eden yorumlayıcı bir eğilimdir. Fars Tasavvuf tarihi, *Rawdat al-jinan wa-jannat al-janan* (Cennet Çayırları ve Ruhun Bahçeleri), Hafız Hüseyin Kerbela'i Tebrizi'nin (ö. *11./16* . yüzyıl) ve *Cevahirü'l-asrar* (Sırlar inciler), [136] Celaleddin-Rumi'nin tefsiri *Mesnevi* Hüseyin b tarafından. Aşağıda tartışılan Hasan Sabzavari (ö. 1212/1797-98), Ahmed'in Jami'den alınan hikâyelerini tekrar ederek ve daha önce kaydedilmemiş hesaplar vererek bu eğilimi devam ettirmektedir. Geç ortaya çıkmaları bu ve benzeri hikâyelerin doğruluğunu sorgulasa da, Ahmed ve Ebu Hamid arasındaki tarihsel ilişkinin nasıl Sufi bilginin baskınlığının bir yansıması olarak görüldüğünü gösterdiği için onları tam olarak hesaba katmak önemlidir. veya mevcut bilgi *(al-im al-laduni),* diğer tüm bilgi formları üzerinde, nakledilmiş *(nakli)* veya rasyonel (*akli) olsun,* Ahmed'in hayatı boyunca sürdürdüğü ve Ebu Hamid'in özellikle bazılarında açıkça savunduğu bir konum. sonraki yazılarından. [137]

Nafahat al-uns ayrıca *Şemseddin Tebrizi'nin Şeyh Ahmed'le ilgili* açıklamalarında baskın olan *şehid-bazi* uygulamasını yeniden *başlatır* . Uygulama Ahmed Gazâli, başka yerde Jami devletler, "Böyle Şeyh Ahmed Gazâli gibi önde gelen figürleri arasında yer Bir grup onun girişinde değinilen olmasa da Awhad ad-Din 'Irakî [138] duyusal loci güzelliği düşünürken kendilerini işgal Onlar, duyusal şekle bağlı olmasalar da, bu suretlerde Hakk'ın Mutlak Güzelliğine şahit oldular." [139] Böylece, Şemseddin Tebrizi gibi ve

İbnü'l-Cevzî'nin aksine, Câmi bu uygulamayı olumlu bir ışık altında gördü.

Tebrizi'nin *Rawdat al-jinan'ı,* Ahmed el-Gazâli'den "velilerin 'İkinci Cüneyd' adını verdikleri kişi" olarak bahseden tek biyografidir. [140] Her ne kadar yeni bir materyal nakletmiyorsa da, Tebriz! Ahmed el-Gazâli'nin bazı yazılarını olduğu kadar diğer *sufilerden* bazı yazıları da *tabakat* geleneğine ilk getiren kişi olması nedeniyle orta kaynak olarak kabul edilir . İlkinde o Ayn el-Qudat Hemedani en geçişe değinir *Zubdat el-haqa'iq,* yukarıda tercüme ve geçişi *'Tabsirat el-mubtadi wa'tadhkirat el-muntah!* [11] Tebrizi, Gazâli ile Ayn el-Kudat arasında geçen yazışmaları not eden tek biyografi yazarıdır. Bu yazışmaların en kapsamlısı olan, Şeyh Ahmed'in Ayn el-Kudat'ın sorduğu sorulara yanıt olarak yazdığı *Risale-yi Ayniyye'den* uzun bir pasaj aktarır. [142] Girişin geri kalanı, *Jami'nin Nafahat al-uns* ve Yafifi'nin *Mir'at al-janan'ından* doğrudan alıntılardan *oluşur.*

El-Kevakib reklam durriyyah doğrudan kendisini itham, en önemlisi İbnü'l-Cevzî karşı Ahmed el-Gazâli savunmak için ilk olduğundan Abd ar-Ra'uf el-Münavi (d. 1030/1621) önemli bir kaynaktır. [143] Büyük olasılıkla İbn el-Cevzi, İbn Tahir el-Makdisi ve Yusuf b. Eyyub el-Hamadani, el-Münavi, Gazâli'nin "tatsız konuştuğunu" iddia eder. [144] Yukarıda belirtildiği gibi, "İbn Tahir ve İbn el-Cevzi, onu *muhaddislerin* ve fakihlerin örf ve adetlerine göre suçladılar" diye yazar . [145] Böylece Ahmed el-Gazâli'nin

sonraki yorumlarının nasıl sadece olumluya yönelmediğini, aynı zamanda önceki bazı yorumlara nasıl karşı çıktığının en kesin kanıtını sağlar. El-Munawi'nin biyografik bilgilerinin çoğu ya Kütübi'den ya da Safadi'den kopyalanmıştır. Tek orijinal bilgi bir alıntıdır: "Hukukçular, manevi gerçekleri *bilenlerin* (*ma'ani*) *düşmanıdır* ." [146]

Mevlana'nın *Mesnevi'sinin şerhi* olarak *sunulmasına rağmen,* Hüseyin b. Hasan Sabzawari bir *menkıbe tabakat* eseri işlevi *görmektedir* . Sabzawari, *Savanih'ten* herhangi bir biyografi *yazarından* daha fazla pasaj *aktarır* ve yukarıda belirtildiği gibi, Ahmed'in Ebu *Hamid'e* manevi üstünlüğünü gösteren hikâyeleri ilişkilendirmede *Jami'nin* eğilimini sürdürür. Gerçekten de, bu iki kardeş arasındaki manevi ilişkinin hikâyeleri için en zengin kaynaktır. Birkaç hikâyede Ahmed, Ebu Hamid'i manevi derinlik ve odak eksikliğinden dolayı azarlar. Ancak *Jawahir, Ahmed'i kardeşinin Sufizme geçişinde* birincil katalizör olarak sunmak için *Nafahat'ın* ötesine geçer . Sondan bir önceki rivayet, kardeşlerin hangisinin hakikati bilmek konusunda daha fazla iddia sahibi olduğu konusunda bir tartışmadır: Bir gün kardeşi ünlü İmam Ebu Hamid el-Gazâli ona şöyle dedi: "Eğer sen ne fakih olurdun? Dini kanun [çalışma] konusunda bundan daha fazla çabaladın." Bunun üzerine Şeyh Ahmed ona dedi ki: " *Hakikat (el-hakika)* araştırmasında bundan daha fazla *ileri gitseydin ne kadar da âlim olurdun.*" Ebu Hamid, "Gerçek *(midmar el-hakika)* alanında önceliğim olduğunu iddia edebilirim" dedi . Şeyh cevap verdi: "

Kavramlaştırma (tasavvur) ve muhasebe *(el-hisab) malları* sır pazarında pek geçerli değildir." "Aramızda bir hakim olsun!" diye cevap verdi. Şeyh, **"Ve bu yolun hakimi Allah'ın Elçisidir"** dedi. İmam dedi ki: "Yerini görmedikçe ve beyanını *(* beyan *)* duymadıkça bizim için nasıl böyle olabilir *?*" Ahmed, **"Bir kimse onun hakikatinden bir pay bulduğu zaman, onu istediği gibi görmeyen, onun sırlarından ve hakikatlerinden haber almayan kimdir?"** diye cevap verdi. Bu azarlamanın etkisiyle İmam Ebu Hamid'in içinde kıskançlık ateşi tutuştu. İkisi aralarına Resûlullah'ı hakem tayin ettiler ve gece oluncaya kadar birbirlerinden ayrıldılar ve her biri kendi ibadetini yaptı.

İmâm yalvarmaktan, ağlamaktan, yalvarmaktan gözleri kamaştı. Sonra Resûlullah'ın bir *ashabından* biriyle birlikte kendisine geldiğini gördü ve ona bu konuda bir müjde ve *marifet (marifet)* getirdi . O arkadaşın elinde bir tabak taze hurma vardı, sonra ona bir kısmını ikram etti ve o hurmaları ona verdi. İmam uyandığında o hurmaları avucunun içinde görünce sevinç ve sevinçle kardeşinin odasına doğru yola çıktı ve kapıyı şiddetle çalmaya başladı. Bunun üzerine Ahmed kapının arkasından tarihleri göstererek "Bunun gibisi şaşmaz" dedi. Bu sözler karşısında İmam'ın şaşkınlığı arttı. Kardeşinin odasına girdiğinde, "Peki bu şereflendirmeden bana ne geldiğini nereden bildin?" dedi. Şeyh, "Resûlullah (salla'llâhü aleyhi ve sellem) bana yedi defa görününceye kadar sana vermedi.

Bana inanmıyorsan, odanın rafına git ve gördüğüne bak." dedi. İmam gittiğinde, sahabenin elindeki levhayı gördü ve bu hurmaların ölçüsü kadar azalmıştı. Böylece o levhadan kendisine gelenin, aynı zamanda Şeyh'in nefeslerinin bereketlerinden olduğunu da biliyordu. Böylece o [manevi] yolculuk, edep ve hakikatlerin sırlarını ifşa etme yoluna girdi, öyle ki, tek kelime etmeden yol ehlinin takipçisi oldu, ancak Şeyh'in üstünlüğünü kabul etti ve yanında çocukken büyük öğretmeninin yanında kendini gördü.. [147]

Bu eğilim aynı zamanda bulunur *ithaf,-Sadah'da olarak* Ebu Hamid el-Gazâli'nin en ünlü yorumların *İhya* [1] [c] *ulûm ad-din* Muhammed el-Murtaza tarafından (d 1205/1790.):

[Ebu Hamid'in] seyahatinin ve zühdünün sebebi, bir gün insanlara vaaz vermesi ve kardeşinin içeri girip şöyle okumasıdır:

Geride kaldıklarında onlara yardım ettin,

Yine de onlar önden giderken kendinizi geride tuttunuz.

Rehber rolünü üstlendin,

Yine de yönlendirilmeyeceksin; vaaz veriyorsun ama dinlemiyorsun.

Ey biley taşı, ne zamana kadar demir bileyeceksin,

Yine de kendinizi şımartmanıza izin vermiyor musunuz? [148]

Bu orta kategorinin son eseri, büyük Şii *müctehid* Seyyid Mirzah Muhammed Bakır el-Khvansari'nin (*Ravdatü'l-cennet fi ahveli'l-ulema ׀ ve's-sedat* (*Bilenlerin Halleri* ve Sevinçleri *Açısından* Cennet Cenneti) adlı eseridir. Ö.1313/1895). [149] Bu biyografinin başlangıcı doğrudan İbn Hallikan'ın *Wafayat al-* ayan'ından alınmıştır ve bunu, yukarıda Sabzawari'nin *Jawahir al-asrar'ından* alıntılanan hikâyenin Arapça çevirisi takip *etmektedir.* [150] Orta kaynak olarak kabul edilir, çünkü bu anlatımı Arap konuşmacılara aktarır ve iki Farsça şiirle biter; bunlardan birincisi Gazzâlî'nin günümüze ulaşan yazılarının hiçbirinde bulunmaz ve başka hiçbir kaynakta zikredilmez ve ikincisi sadece Hwandamir'in *Habib as-* siyar'ında alıntılanmıştır *:*

Yazdıklarımız elimizden alınamaz.

Aldığımız şey bırakılamaz.

İnandığımız şey bir illüzyondan başka bir şey değildi.

Ne yazık ki hayatı boşuna harcadık. [151]

Yoksullukla, eğer Sancar krallığını istersem, yüzüm Sancar şemsiyesi gibi kara olsun.

Bir arpa [tohum] karşılığında yüz Horasan krallığı satın almam.

Canım gece yarısı tatma haberini bulduğundan beri. [152]

TÜREV KAYNAKLAR

Tamamen mevcut eski eserlere dayanan ve dolayısıyla yeni bir bilgi veya yorum sunmayan rivayetler arasında Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1257), Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esir (ö. 636/1239), Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi (ö. 748/1347), Abdurrahman el-İsnevi (ö. 772/1370), İsmail b. Ömer İbn Kesir (ö. 775/1373), 'Abd al-Hayy ibn el-'Imad (ö. 1089/1678) ve Muhammed Ma'sum Şirazi (ö. 1344/1926). Bu eklenebilir için *Mücem ül-mu'allifin* 'Ömer Rida Kahhalah arasında [153] *el-A'lam* Khayr ad-Din az-Zirikli bölgesinin ve *Keşf az-Zunun* Hac! Khalifah Katip 'elebl (ö. 1067/1657), ancak bu üç eser, biyografik hesaplardan daha çok bibliyografik kayıtlar oldukları için birkaç tarihsel ayrıntı sunar. Abdullah Yakut ar-Rumi'nin *Mujam al-buldan'daki* Tus tasvirinde, *Tûs'un* aydınlarından biri olarak Ahmed el-Gazâli'den de kısaca bahsedilmiştir . [154]

SIBT İbnü'l-Cevzi'nin de Ahmed el-Gazâli ilişkin bilgiler *Mir'at az-zaman* ve İbn el-Esîr en *el-Kamilfi't-ta'rikh* İbnü'l-Cevzi'nin baz alınarak yapılmaktadır *Muntazam,* [155] olarak adh Zehebi hesaplarının güvenliğini içinde *Ta'rikh el-İslam, el-Tbar fi*

khabar adam ghabar, ve *Mizan el-itidal.* [156] Ancak Selçuklu Sultanı Melik Şah'ın eşi Tarkan Hatun için yazdığı yazıda Sibt İbn el-Cevzi, Ahmed el-Gazâli'nin 515/1121'de Bağdat'taki cenazesinde vaaz veren iki kişiden biri olduğunu söyler. [157]

El-Isnawi en *Tabaqat el-shafi'iyyah* gelen bilgileri kendi sözcükleriyle İbn-i Hallikân en *Wafayat el-ayan* ve iletir biri daha önce el-Şahrazuri sonuç bilgi söyleyerek *Tabaqat el-fukaha' el-shafiiyyah.* [155] İbn *Kesir'in el-Bidayah wa'n-nihayah fi't-ta'rih adlı eserinin* ilk üçte ikisi doğrudan İbnü'l-Cevzî'den, son üçte ikisi de İbn Hallikan'dan alınmıştır. [159] İbnü'l-İmad'ın *Shadharat adh-dhahab'ı,* adh- *Zehebi'nin Tbar'ının* ve İbn an- *Najjar'ın Dhayl ta'rikh Bağdat'ının bölümlerini* kelimesi kelimesine tekrar eder. [160] Ve Muhammed Ma'sum Şirazi'nin *Tara'iq al-haqa'iq,* [161] diğer biyografilerden daha kapsamlı olmasına rağmen, *Savanih'ten* alıntılara ve on biyografik kaynaktan kelimesi kelimesine tekrar ve çevirilere dayandığından yeni bir bilgi *sunmaz* : İbn Hallikan, İbn an-Najjar, 'Abd ar-Rahman Jami, Kazvinî, Ibn al-Athir, Sabzawari, al-Khwansari ve Khwandamir'in yanı sıra *TaTikh-i Guzideh* ve *Riyad al-arifin.* Bu tür eserler yeni bir malzeme sağlamasa da, diğer eserlerin etkisinin izini sürmek ve Gazâli'nin biyografileri belirli eserlerde kayıtlı olan diğer sufiler ve âlimler karşısındaki konumunu incelemek için önemlidir. Bu faktörler, Ahmed el-Gazâli'nin anlayışının bir nesil alimden diğerine nasıl geliştiğini değerlendirmemize yardımcı olur.

Özet

Tarihsel ardışık olarak bakıldığında, Ahmed el-Gazâli'nin kişiliğinin yorumlarının en başından beri farklı olduğu açıktır. İnançlarını anlamak için en önemli kaynak kuşkusuz kendi yazıları ve oturumlarıdır. Bu nedenle biyografi yazarlarının sunduğu en büyük hizmet, onun halka açık oturumlarından birçok parçayı korumaktır. Ancak biyografi yazarları, yorumları, yorumları ve seçici sunumlarıyla bazen netleştirmekten daha fazlasını karıştırabilirler. Bu yorumlar, ayrıntılı tarih yazımından çok bir tutum ve kanaat tarihini temsil eder. Bu nedenle, aktarıldıkları bağlam hakkında daha geniş bir anlayış elde etmek için birbirleriyle ilişkili olarak görülmelidirler.

Ayn el-Kudat'ın ilk elden anlatıları, Ahmed el-Gazâli'yi başarılı bir manevi öğretmen olarak sunmakta ve onu hem bir alim *(alim)* hem de bir "tanıyıcı" veya en yüksek seviyeli *arif (arif)* olarak övmektedir. rütbe. Bir Sufi ustası olarak onun değeri, en güvenilir ikinci elden, yani Şeyh Ebu'n-Necib es-Sühreverdi'den yeğeni Ebu Hafs 'Ömer es-Sühreverdi tarafından aktarılan rivayet tarafından onaylanır. Onun bir *fakih* ve vaiz olarak yetenekleri, *Tabakat eş* -şafiiyye'de kaydedildiği üzere ünlü *hadis* âlimi el-Hafız es-Silafi *tarafından övülür.* Aynı zamanda İbn Tahir el-Makdisi'nin olumsuz görüşü ve Şeyh Yusuf b. Gazâli'yi baştan çıkarıcı bir şarlatan olarak sunan Eyyub el-Hamadani, sırasıyla İbn el-Cevzi ve İbn Hacer el-Askalani tarafından nakledilmiştir. Bu çelâşkili

görüşler, Şafii ve Hanbeli çizgileri boyunca bir ayrımı yansıtıyor olabilir, 'Ayn el-Kudat, es-Sühreverdi, ayrıca İbn Hacer, el-Hafız es-Silafi ve onun hesabını aktaran es-Subki, Şafii mezhebindendir, oysa el-Makdisi, Yusuf b. Eyyub el-Hemedani ve onların rivayetlerini aktaranlar Hanbeli mezhebindendir. Bu bakış açısında haklılık payı olsa da, ayrım o kadar açık değildir, çünkü ünlü Şafif *hadis* uzmanı İbnü's -Salah da Ahmed el-Gazâli'nin oturumlarının içeriğine istisna getirmiştir. Açık olan şu ki, Ahmed el-Gazâli, sözleri hem en derin manevi özlemlere hem de en şiddetli kınamalara yol açan tartışmalı bir şahsiyetti.

Biyografi yazarları arasındaki farklılıklar büyük olasılıkla hem bireysel yorumları hem de kurumsal ve mezhepsel bölünmeleri temsil ediyor. Gazâli ilk olarak el-Kazvinî ve İbn an-Najjar tarafından olumlu bir şekilde sunuldu; Ortodoksluğu sorgulanmadı ve Sufi yoluna olan bağlılığı ve bir halk vaizi olarak belagat övüldü:

> O, tebliğ ettiği her şeyde güzel bir mizaç sergileyerek, sözleriyle insanların en iyilerinden, anlatımda da en güzellerindendi. [Kur'an, *Hadis* ve Şiir] zikirlerinde, devrinin ehlinin en lütfu ve tabiat olarak en yumuşak olanı idi. [162]

Aynı zamanda İbnü'l-Cevzi onu en sert şekilde kınadı ve Ahmed el-Gazâli'nin heterodoks bir şarlatan olduğu görüşünü aktardı,

Gazâli'nin Peygamber'i uyanık bir vizyonda gördüğü iddiasını alaya aldı ve ona yanıt olarak yazdı. Şeytan hakkındaki tartışmaları:

> **Bu tür saçmalıkların ve iğrenç yalanların benzerlerine gerçekten şaşırdım. Nasıl oluyor da Barış Şehri'nde [Bağdat] böyle şeyler oluyor ve sessizce geçiştirilebiliyor? Eğer küçük bir köyde bunlardan bahsedilmiş olsaydı, [insanlar] Şeytan'a olan bu tuhaf bağnaz bağlılığı reddeder ve onun Allah'ın [Şeytan'a] sözlerine dayanarak *tevhidi ikrar* ettiği iddiasını reddederdi : *Muhakkak ki benim lânetim gerçekleşecektir. Kıyamet gününe kadar* (38:78) ve onun ilahî ibadette çokça bulunduğu iddiası üzerine olsun. Onun [Şeytan'ın] iyiliğe karşı çıkmaktan ve insanları küfre ve [Allah'a karşı] isyan etmeye teşvik etmekten başka bir şeyle meşgul olmadığı öteden beri biliniyor.** [163]

İbnü'l-Cevzî'nin müteakip yazarlar üzerindeki geniş etkisinden dolayı, sonraki üç yüz yıl boyunca pek çok biyografi yazarı, bu kadar sert olmasa da, bu tutumun bazı yönlerini yansıttı. Bu süre zarfında iki temel hat vardır: Biri İbnü'l-Cevzi ve İbnü's-Salah'ın ortaya koyduğu gibi olumsuz bir değerlendirmedir; diğeri ise, ez-Zehabi ve es-Sübki'de bulunan gibi, çoğunlukla tarihsel ayrıntılarla ilgilenen daha tarafsız bir yaklaşımdır.

Erken dönemde, terazileri dengelemek için birkaç uygun hesap vardır. Ahmed el-Gazâli'ye Ebu Hamid'inkinden daha üstün bir manevi makam atfetmede tek başına Kazvinî'ninki vardır. Ancak geç dokuzuncu/ondördüncü yüzyılda, Cami ile başlayarak, Ahmed el-Gazâli'ye menkıbe perspektifinde sergilenen övgüler artmaya başlar ve kısa sürede baskın hale gelir. Daha sonraki kaynakların çoğu, ondan "Şeyh" olarak bahseder, oysa es-Sübki ve el-YafiI, erken orta dönemin bunu yapan tek biyografileridir. Onbirinci/onyedinci yüzyılda, İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed el-Gazâli yorumuna doğrudan Abdurrauf el-Münevî tarafından meydan okunmaktadır. Yirminci yüzyıla kadar sonraki tüm biyografi yazarları daha sonra daha menkıbesel yaklaşımı benimserler. Bu menkıbesel yaklaşımın ilk hamlesi Fars kaynaklarından gelir ve hem Fars hem de Arap yazarlar tarafından devam ettirilir. Bu Farsça kaynaklarla, Şemseddin Tebrizi'nin Ahmed el-Gazâli'nin anlatımlarında olduğu gibi, sözlü bir tasavvuf geleneğinin yazılı eserlere tercümesine tanık olmamız mümkündür. Bu, Ahmed'in Ebu *Hamid'e* olan manevi üstünlüğünü gösteren birkaç hikâyenin ilk kez *Cemi'nin Nafahatü'l-üns'ünde* ve özellikle Hüseyin b. Hasan Sabzawari'nin *Jawahir al-asrar'ı.* Ancak sözlü geleneğin tam içeriğini veya doğruluğunu ölçecek hiçbir aracımız yok. Perspektifteki bu değişiklik münferit bir olay değildir; Tasavvufun İslami bilimlerin anlayışını şekillendirmede giderek daha merkezi bir rol oynamaya başladığı büyük bir tarihsel

eğilimin parçasıdır. [164] Sonuç olarak, tarihsel ayrıntı eksikliğini telafi etmek için birçok Sufi şahsiyetinin efsanevi görüntülerini sürdürme ihtiyacı doğdu.

Dolayısıyla gerçek Ahmed el-Gazâli, ne Câmi, el-Münavî, Sabzâvari ve diğerlerinin menkıbece tahsisatlarında, ne İbnü'l-Cevzî ve İbn es-Salah'ın kurumsal mahkûmiyetlerinde ne de uygun bir orta yerde bulunmaz. puan. Aksine, bu biyografiler, Ahmed el-Gazâli'nin kişiliğinin, biyografi yazarlarının kişilikleri ve eserlerinin arkasındaki gündemler aracılığıyla çoklu kırılmaları ve yansımaları olarak alınmalıdır. Ahmed el-Gazâli'nin yaşamının çıplak kemiklerini çizebilsek de, yaşayan bir insanın resmini sağlamak için iskeleti oluşturan olaylar, bu tür hikâyelerin aktarıldığı formu şekillendirmeye devam eden kişiler tarafından bize aktarılıyor. Bazı anekdotlar otantik bir hatıranın izini koruyabilir, ancak bunların, onun yazılarından ve oturumlarından elde edilen izlenimlerden yola çıkarak tahmin edilen kurgu olmaları daha olasıdır. Yüzyıllarca süren bu süreçten geçenler, birbirinin ışığında bakıldığında, Ahmed el-Gazâli'nin kişiliğini salt tarih yazımından daha iyi yakalayabilecek içsel tepkilerin, kurumsal yorumların ve kişisel görüşlerin bir kolajını temsil eder.

BÖLÜM 2

Ahmed el-Gazâli'nin Hayatı ve Zamanları

Ebu Hamid ve Ahmed el-Gazâli, Horasan'da, bugünkü Meşhed'in sadece on beş kilometre kuzeybatısında küçük bir bölge olan Tus'un yerlileriydi. Tus bölgesinin üç büyük şehri olduğu biliniyordu, Tabaran, Nuqan ve Radkan, ilk genellikle Tus şehri veya kasabası olarak tanımlanır. Gazâli kardeşlerin, Tûs/Taberan'ın Gazal adındaki bir kazasında büyümüş olmaları muhtemeldir, dolayısıyla Gazâli adı da buradan gelmektedir. Yaşadıkları 6./11. yüzyıla ait Tus, 618/1221'de Moğol istilası sırasında yıkılmıştır. 637/1239'da gençleştirildi, ancak 791/1389'da Timur Lang'ın orduları tarafından bir kez daha yok edildi. 809/1406-07'de yeniden inşa edilmesine rağmen, Tus, yedinci Şii İmam All er-Rida'nın (ö. 203/818), önemli bir hac yeri haline geldi.

Mütevazı bir boyuta sahip olmasına rağmen, Tus, İslam tarihinin en etkili bilginlerinden bazılarını yetiştirdi. Artık terkedilmiş bu kasabadan sadece Gazâli kardeşler gelmekle kalmadı, aynı zamanda Şahname'si aracılığıyla Farsçayı tek başına yeniden canlandırmak ve korumakla tanınan ünlü Firdevsi (ö. 411/1020) de geldi . İbn Sina felsefesinin büyük dirilişi ve belki

de on üçüncü yüzyılın en büyük filozofu ve astronomu Nasır ad-Din Tûsî (ö. 672/1274), aynı zamanda ünlü Ebu Nasr es-Serrac'ın yaptığı gibi, Tus'u memleketi olarak iddia etti. -Tusi (ö. 378/988), erken dönem tasavvufunun en önemli el kitaplarından biri olan *Kitab al-Luma fi't-tasavvuf'un* yazarı . Tus'un etkili alimleri arasında en az değil, ünlü Selçuklu veziri Ebu'l-Hasan b. Nizam el-Mülk (455-85/1063-92) olarak bilinen, politikaları birçok bilim adamını finanse etmeye ve teşvik etmeye yardımcı olan All at-Tusi. Tus, bu kadar çok sayıda ünlü bilim insanı ile klasik İslam'ın kişi başına düşen entelektüel açıdan en etkili bölgeleri arasındaydı.

Gazâli kardeşler, siyasi istikrarsızlığın yerini dikkate değer bir entelektüel şevk dönemine bıraktığı bir zamanda yaşadılar. İstikrarsızlık Ziyarids (315-483 / 927-1090) İsfahan, aşağı Hazar illerini kontrollü hangi "Deylemi interlude" nin son aşamasında damgasını olmuştu [1] son altmış yıldır sadece küçük bir dağ ili ile onların Büveyhiler (320-454/932-1062) İran'ın ve Irakî'ın büyük bölümünde, Müsafiriler (304-483/916-1090) kuzey İran ve Azerbaycan'da hüküm sürdüler. Bunu, Maveraünnehir ve Horasan'ı yöneten Samaniler (204-395/819-1005) ve Horasan, Harezm ve Afganistan ve Ray ve Hemedan kadar batıya gitti. Şiiler ve Sünniler arasındaki kapsamlı anlaşmazlıklar, ardından Hanefi ve Şafii hukuk okulları arasındaki büyük anlaşmazlıklar da dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarında İran'ın istikrarsızlığına katkıda bulunmuştu. Ancak bu daha

sonra, 429/1038'den 552/1157'ye kadar Irakî, İran ve Horasan'ı yöneten Türk Selçuklularının geniş merkeziyetçi yönetimi altında bir istikrar dönemine yol açtı, ancak tarihsel etkileri bu 123 yılın çok ötesine uzanıyor.

Selçuklular

Abbasi halifeliğininkine benzer soykütüksel meşruiyet iddiasının yokluğunda, Selçuklular başka meşrulaştırma biçimleri oluşturmada usta olduklarını kanıtladılar. [2] Meşruiyet iddialarının ayrılmaz bir parçası, Abbasi halifesi el-Kaim biAmr Allah'ın (422-67/1031-75) Türk savaş ağası Tuğrul Bey (431-55/1040-63) tarafından 450'de savunmasıydı. 1058. Bu Fatımi destekli güçler tarafından kuşatma altında, Bağdat'ı ele geçirdiği Türk general Basasiri, yaptığı bildirilmektedir *Khutbah* Fatımi halifesinin, Ebu Temim el-Müstansır'ın (427-87 / 1036-94) adına, sürgün Abbasi halifesini Ana'ya göndermiş ve yöneticilerinin birçoğunu öldürmüştür. Al-Qa'im bi-Amr Allah daha sonra Selçuklulardan yardım istedi, gidecek başka bir yer yoktu. Pek çok kaynak bu çaresiz yalvarışı şöyle kaydeder: "Allah'ım! Allah'ım! İslam'ı koru! Lanetli düşman bizi yendi ve Karamati propagandası yayıldı!" [3] Tuğrul'un çağrıya kulak verdiği ve vahiy diliyle yanıt verdiği söylenir: *Onlara dönün! Çünkü biz onlara dayanamayacakları ordularla geleceğiz ve onları alçalmış olarak buradan çıkaracağız ve onlar alçalacaklar* (27/37). Tuğrul ayrıca halifeyi restore eden,

sosyal düzeni yeniden kuran ve İslam'ın normatif bir yorumunu savunan biri olarak tasvir edilir. CE Bosworth'un yazdığı gibi:

> Tuğrul'un Bağdat'a yürüyüşü, genellikle halifeyi Şii zalimlerinden kurtarmak için yapılan bir Sünni haçlı seferi olarak görüldü. . . . Tuğrul'un iç güdülerini yalnızca tahmin edebiliriz, ancak İranlı danışmanlarının İran'ın en güçlü Sünni bölgesi olan Horasan'dan birçok yetkiliyi içerdiğini belirtmek kesinlikle yerinde olacaktır. [4]

Tuğrul ve Selçukluların özel amaçları ne olursa olsun, yönetimleri Abbasi halifeliğini sürdürmeye ve Sünni ortodoksluğunu pekiştirmeye hizmet etti. Francis Robinson'ın gözlemlediği gibi:

> Türkler Abbasileri Büveyhi esaretinden kurtarıp yeni bir kurum, evrensel saltanat kurdukça, halifeliğe yeniden hayat verildi. Bundan böyle halife, 1058'de ilk Selçuklu padişahını tahta çıkardığında yaptığı gibi, iktidarın etkin sahiplerine meşruiyet bahşederken, artık padişahın görevi, otoritesini İslam toplumuna dayatmak, onu dışarıdan gelebilecek saldırılara ve İslam'ın inkarlarına karşı savunmaktı. Tanrı'nın sözü içinde. [5]

Selçuklular görünüşte Abbasi Halifesine hürmet etseler ve saltanatlarının meşruiyetini sürdürmek için onun nimetlerine muhtaç olsalar da, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın (46585/1073- 92)

Halifenin 485/1092'de Bağdat'ı terk etmesinde ısrar etmesi ve Halifeye herhangi bir erteleme vermeyi reddetmesi. [6] Gerçekten de Melikşah, saltanatın gücünü hilafetinkiyle birleştirmeye kararlı görünüyordu.

Selçuklular, yönetimlerini meşrulaştıracak siyasi mekanizmalara ek olarak, alimleri ve diğer dini şahsiyetleri destekleyerek İslami meşruiyet iddialarını desteklemeye çalıştılar. Bu, doğrudan siyasi eylemle değil, özellikle Sünni İslam'da ve Sufiler arasında tüm alanlarda din adamlarına fayda sağlayan *vakıfların* (vakıfların) kurulmasıyla yapıldı . Tıpkı *Vakıflar* pekiştirmek ve yasal okulları sürdürmek, Hanefi ve ShaflI başlıca da hizmet, bu yüzden de onlar yetiştirmek ve Sufizm etkisini sürdürmek için hizmet yaptı. [7] **Bu dönem sürerken Selçuklu hükümdarları, onların eşleri ve vezirleri, tasavvuf efendilerinin *nasihatini aradılar* ve birçok durumda tasavvuf *ribatlarının* ve *hanqahların* kurulması için bolca destek *sağladılar.***

Genellikle teolojinin *(kelam)* ve fıkıhın *(fıkıh)* "egemen yönetim anlayışı olarak Sünni otoritenin sağlamlaştırılmasını" [8] destekleyen şekillerde yeniden formüle edildiği Sünni dirilişlerinden biri olarak bilinir, aynı zamanda Sufi düşüncesindeki geniş gelişmeyi de gördü. Tasavvufun İslami yaşam ve düşüncenin etkili bir bileşeni olarak yeniden ortaya çıkışı.

Selçuklu meşrulaştırmasının bu boyutunun arkasındaki ana mimar, Selçuklu yönetiminin merkezinde o kadar merkezi bir yer tutan ki, daha önce bahsedilen Selçuklu veziri Nizamülmülk (45585/1063-92) idi. Nizamiye devleti" *(ed-dawle an-nizamiyyah).* [9] Nizamülmülk, Sünni ortodoksluğu destekleyerek Selçuklu itibarını güçlendirmeye hizmet eden geniş bir eğitim sistemi yaratmada oldukça etkili olduğunu kanıtladı. Bu hareketin merkezi bileşeni medreseler olmasına rağmen, Selçuklu veziri aynı zamanda Sufileri de himaye etti ve birçok *hanqah'ı* finanse ettiği *söylendi.* Bazılarının iddia ettiği gibi medreseleri ilk kuran o değildi, [10] ama sabit burslar kuran ve alimleri desteklemenin ve karmaşık bir eğitim sistemi kurmanın devlet için değerini ilk fark eden o oldu. [11] Hem alimleri hem de Sufileri desteklemeye yönelik bu çabalar, Gazâli kardeşlerin olgunlaştığı arenayı birçok yönden tanımlamaya hizmet etti. Ebu Hamid el-Gazâli, Sünni ortodoksluğunun desteklenmesinde ve Sufi fikirlerin ana akım Sünni İslam'a yeniden sokulmasında belirleyici bir rol oynadı. [12] Ahmed el-Gazâli'nin rolü, aynı zamanda Selçuklu rejiminin hem erkek hem de kadınları tarafından verilen *vakıflardan* yararlanan kişi olduğu görünen Tasavvuf üzerine odaklanmıştı . Yaşamları boyunca Selçuklu imparatorluğu zirvedeydi ve Ebu Hamid ana vatanının ötesine Şam ve Kudüs'e seyahat etse de, Ahmed el-Gazâli tüm hayatını Selçuklu imparatorluğunun orta topraklarında yaşadı; kuzeydoğuda Horasan'dan güneyde

Bağdat'a ve kuzeybatıda Tebriz'e kadar seyahat ettiği bilinen her bölgeyi kontrol ettiler.

Ahmed el-Gazâli'nin Hayatının Aşamaları

Birincil kaynaklardaki tarihsel olarak doğru bilgiler yetersiz olsa ve tümü doğrulanamamasa da, yine de Ahmed el-Gazâli'nin yaşamının gidişatını beş dönem boyunca izlemeye yetecek kadar bilgi var: (1) bir çocukluk ve eğitim dönemi. Tus ve belki de Jurjan; (2) Nişabur'da Şeyh Ebu Bekir en-Nassaj (ö. 487/1094) altında bir manevi eğitim dönemi; (3) Bağdat'ta vaaz ve öğretim dönemi; (4) hem Bağdat'ta hem de Tus'ta kardeşinin ailesiyle birlikte gittiği bir dönem; ve (5) 517/1123 veya 520/1126'da Kazvin'de ölümüyle sona eren gezici vaaz dönemi. Ne yazık ki, bu yalnızca kabataslak bir taslaktır ve her dönem için kesin tarihleri belirlemek zordur.

Ahmed'in yaşamının birçok ayrıntısı ancak birincil kaynaklarda Ebu Hamid'in tutumunun incelenmesiyle tam olarak ortaya çıkarılabileceğinden, Ahmed'in yaşamının doğru bir tarihsel incelemesi onu zorunlu olarak ikincisinin gölgesinde bırakacaktır. Birincil kaynak materyalin odağını yansıttığı için bu bir şekilde kaçınılmazdır. 3, 4 ve 5. Bölümlerde Ahmed el-Gazâli kendi ışığında bir vaiz ve bir Sufi Şeyh olarak görülecektir. Bu işlevlerle ilgili olarak Ahmed'in gölgesinde durması gereken kişi Ebu Hamid'dir.

Eğitim ve öğretim

TUS

Ahmed el-Gazâli'nin ilk yılları, ayrılmaz bir şekilde Ebu Hamid'inkiyle bağlantılıydı. Birçok Müslüman biyografi yazarının Ebu Hamid'in eğitimine olan ilgisi sayesinde, Ahmed'in hayatının ilk yıllarını, aksi halde beklediğimizden daha yakından takip edebiliyoruz. Her iki kardeş de Tus'ta doğdu. Ahmed'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Ebu Hamid'den birkaç yıl sonra doğduğu söylenmektedir. Çoğu bilgin, Ebu Hamid'in 450/1058'de doğduğunu ileri sürer, ancak Frank Griffel'in gösterdiği gibi, Ebu Hamid Gazâli'nin mektuplarındaki dahili kanıtlar, onun 448/1056-57 dolaylarında doğduğunu gösterir. [13] Ebu Hamid'in doğum 450/1058 tarihinde dayanarak, Nasrollah Pourjavady Ahmed Ebu Hamid, sonra üç yıl yaklaşık, 453 yılında doğdu savunuyor o [14] Ahmad Mücahit Ahmad ya 451 ya da 452. doğdu öne sürer iken [15] Griffel son alarak bulgular dikkate alındığında, 450 veya 451 en doğru tarih olarak görünmektedir.

Oğlanları gençken vefat eden babaları hakkında çok az şey biliyoruz ve anneleri hakkında çok az şey biliyoruz. As-Subki, İbn Najjar ve adh-Dhahabi gibi bazı biyografiler, [16] babalarının mallarını Tus pazarlarında satan bir dokumacı olduğunu anlatır. Ama bu ismi açıklamak çabasından muhtemel sonuçlarını hesap

el-Gazâli, yerine, *Gazâli* bir şekilde *nisbah* işgal doğan *Ghazzal,* Arapça'da "spinner" anlamına. [17] Çoğu biyografi yazarı, adın Tus'un köylerinden biri olan Ghazalah'tan geldiğini kabul ettiğinden, bu olsa olsa şüpheli bir bilgidir.

İslami ilimlerde, Gazâli kardeşlerin farklı rolleri ve yeteneklerinin, dindar babalarının dualarında önceden şekillendirildiği söylenir. Tac ad-Din as-Subki'nin biyografik olmaktan çok menkıbeye dayalı bir anlatımda bildirdiği gibi:

> [Babaları] fakihlere sık sık gider, yanlarında oturur, onlara hizmet etmeye çalışır, onlara iyilik etmeye çalışır, gücü yettiğince rızıklarını rızıklandırırdı ve onların sözlerini işitince ağlardı. Bunun üzerine Allah'a yalvardı ve kendisine bir oğul vermesini ve onu bir fakih yapmasını istedi. Ayrıca vaaz sohbetlerine katıldı ve deneyim onun için sevinçli olduğunda ağladı ve Tanrı'dan kendisine bir vaiz olan bir oğul vermesini istedi. Böylece Tanrı onun duasını yanıtladı. Ebu *Hamid'e* gelince, o, *neslinin* en iyi *fakihidir* ve zamanının halkının lideri, hem kendisine hemfikir olanların ve ona karşı çıkanların *anacağı,* bölgesinin efendisiydi. . . Ahmed'e gelince, o, öğütleri katı graniti parçalayacak ve hatırlama çağrıları orada bulunanların torunlarını sarsacak bir vaizdi. [18]

Ölümünden önce babalarının onları, dindar bir adam ve Sufi geleneğinin takipçisi olduğu bildirilen bir arkadaşının bakımına emanet ettiği; [19] Bazıları onun ilk Sufi hocaları olduğunu düşünüyor. Oğlanların bakımını ve eğitimlerini üstlendi. Ancak babalarının sağladığı paraları tükettiğinde, bunları sağlaması imkansız hale geldi. Böylece onlara *fıkıh* talebeleri gibi Tus'taki medreseye gitmelerini, böylece yiyecek bulabilmelerini emretti . Ebu Hamid'in dediği gibi, "Biz bir medreseye yiyecek bulmaktan başka bir amacı olmayan fıkıh aramak için geldik. Bizim çalışmamız bunun içindi, Allah için değil." [20] Başka bir rivayette Ebu Hamid'in şöyle dediği rivayet edilir: "Biz ilim Allah'tan başka sebeplerle aradık, fakat ilim Allah'tan başka bir şey için değildir." [21] Frank Griffel'in gözlemlediği gibi, bu anlatımın birçok yönü oldukça stilize görünüyor. [22] Bu, daha sonraki biyografik gelenekte kardeşler arasındaki ayrım algısını destekleyen babalarının duasında en belirgindir. Bununla birlikte, kardeşlerin babalarının gençken öldüğü ve onlara çok az miras bıraktığı ve maddi koşulların onları yerel medreseden erzak aramaya ittiği tarihi çekirdeği büyük olasılıkla doğrudur. Gizli amaçlarına rağmen, kardeşler derslerinde başarılı oldular. Kaynaklarda Ahmed el-Gazâli'nin eğitim biyografisinden bahsedilmemektedir, ancak onun Ebu Hamid'inkine benzer bir yol izlemiş olması muhtemeldir. Ebu Hamid'in Tus'tayken, hakkında çok az şey bilinen Ahmed er-Radhakani'nin yanında dini bilimler üzerine çalışmaya başladığı bildiriliyor. [23]

CURCAN

Ebu Hamid, gençlik yıllarının sonlarında, Tus'un yaklaşık 350 kilometre batısında, Hazar Denizi kıyısındaki Cürcan şehrinde İmam Ebu Nasr el-İsmalli (ö. 488/1095) ile çalışmak için Tus'tan ayrıldı. [24] Jurjan, yönetimlerinin ilk bölümünde Ziyaridler için bir başkent olarak hizmet etmişti (319-483/931-1090) ve Ziyaridler, Samaniler ve Büveyhiler döneminde bir sanat merkezi olarak gelişti. Ebu Hamid'in Cürcan'a taşınması, bu şehrin Selçuklular döneminde bir kez daha İslam kültürünün merkezi olarak yeniden inşa edilmesiyle kazandığı önemi gösteriyor. Bazıları bunun kardeşlerin ilk ayrılışı olduğuna inanıyor, [25] ancak Ahmed'in o sıradaki hayatı hakkında hiçbir bilgi olmadığı için ağabeyi Cürcan'a kadar eşlik etmiş olması da mümkündür. Ahmed'in sonraki kariyeri ve Aynu'l-Qudat Hemedani ve el-Hafız es-Silafi'den aldığı bilginin kapsamına ilişkin açıklamalar, onun *fıkıh* ve *kelam* alanında kapsamlı bir eğitim almış olması gerektiğini gösterdiğinden, genç Gazâli'nin daha büyük olanına katılması olası değildir. kardeşim bu yolculukta

Medreseler entelektüel gelişimin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olsa da, başka birçok yüksek öğrenim kurumu da vardı. Roy Mottahedeh'in gözlemlediği gibi, "Selçuklu döneminde bile, biyografik sözlüklere bir bakışın göstereceği gibi, medrese sistemi dışındaki çok sayıda insan ulema olarak kabul edildi." [26] George Makdisi, bu kurumlar arasında camii ve *meşhedin* camii olduğunu

kaydetmiştir. [7] Bunlara Sufi *hankâhlarını da eklemeliyiz,* zira bunlar birçok *meşgaleden âlimler* için önemli bir eğitim yeri olmuşlardır. Ancak bu kadar çok yüksek öğrenim enstitüsünün varlığına rağmen, medrese eğitimi için artan fon, birçok âlimin bir şekilde devlete bağlı olduğunu garanti etti. Bu geniş eğitim kurumları ağı, bilgi arayanlara çalışmalarını ilerletmek için birçok fırsat sağladı. Hangi tür enstitülerde okuduklarını tam olarak bilmesek de, Gazâli kardeşlerin eğitim alanlarının bolluğundan, öğrenciler için fondan ve ikisinin sağladığı verimli entelektüel topraktan tam olarak yararlandıkları anlaşılıyor.

On birinci yüzyıl, Müslümanların sık sık iddia edildiği gibi, "teknikleri etrafında yatay bir sarmal çizdikleri" [28] bir entelektüel durgunluk dönemi değildi . Goldziher, Schacht ve Hurgronje'nin araştırmalarını takip ederken, bazılarının beyan ettiği gibi, yasal gelişmenin dinamizmi hiçbir şekilde boğmadı. [29] Tersine bu, fıkıh, *kelam,* felsefe ve tasavvuf öğretilerinin hepsinin yeni ifade biçimleri bulduğu muazzam bir gelişme *dönemiydi* . Marshall Hodgson'ın gözlemlediği gibi:

> Onuncu ve onbirinci yüzyıllarda, tüm farklı entelektüel gelenekler iyice olgunlaşmıştı. . . . Her gelenek kendi köklerinin ötesine bakmaya hazırdı. Şimdi, özellikle Helenistler ve ulema tamamen karşı karşıya geldiler ve sonuç, entelektüel alanda, ediblerin ulemanın şeriliği ile

yüzleşmesi sosyal alanda hayal kırıklığı yaratan kadar teşvik ediciydi.

Yaratıcı edebiyat düzeyinde, görece seküler olan bir insan imgesinin ifadesini buluyoruz. . . . . . .

Daha sonra, Şeriat hakimiyeti varsayımının daha baskın olduğu daha açık spekülasyonlarda, doğruların özgür ezoterik ifadelerinden oluşan büyüyen bir model buluyoruz.

On birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, siyasi ortam artık Şii değildi (Ve aydınların daha azı eski Şii ailelerindendi.) Üstelik, Jamai-Sünnî temelinde uyum için yapılan baskı hükümet desteğini kazanıyordu. Ancak çatışmalar meyvesini vermişti. Ve tıpkı sosyal ve siyasi hayatta, şehir toplumunun çeşitli unsurlarının, ikta-amîrlerin üstünlüğünde tutarlı etkili modeller geliştirmiş olmaları gibi, o zamana kadar entelektüel hayatta da, hemen hemen tüm düşünce ve düşünce alanlarına uyum sağlayacak yollar bulunmuştu. medrese-ulemaya verilmesi gereken belirli bir entelektüel üstünlük. Entelektüel geleneklerin göreceli olarak birbirine bağımlı olduğu Orta Dönemlerin entelektüel yaşamında böyle başladı. Medreselerin mezunları, sonunda ulemanın kelâmı, feylesufların çeşitli bilimleri ve hatta eski saray

mensuplarının edebleri arasındaki çizgiyi bulandırma eğilimindeydiler. Feylasuflar da, en azından ikincil yollarla, öğretilerini şeriatın üstünlüğü gerçeğine uyarladılar.

Ve spekülatif Sufizm her yere nüfuz etti. [30]

Gazâli kardeşlerin ikisi de Hodgson'un örnek teşkil etmese de atıfta bulunduğu "medrese uleması" sınıfındandı. Böylece medrese eğitiminin bel kemiğini oluşturan *usûl-i fıkıh* (hukukun kökleri) ve *füru'l-fıkıh* (hukuk dalları) konularında yoğun bir eğitim *aldılar* . Ancak bunun yoğun bir gelişme ve entelektüel çapraz döllenme dönemi olduğu gerçeği, okudukları belirli kursun tam olarak ne olacağını belirlememizi zorlaştırıyor. Aradan geçen bir buçuk asırdan farklı olarak, şu anda incelenmekte olan metinlerin tam olarak belirlenmesi zordur. Onun içinde *Tehzib el-asma' ve'l-Lughat,* ünlü Shafifi bilgini İmam Ebu Zekeriyya an-Nevevî (ö. 676/1277) inandığı şey listeleri ama, Şafi'i mezhebine içinde hukuk en etkili metinleri olduğu bu sadece bir, *Muhtasarı* kül eş-Şâfî talebe'si Ebu İbrahim İsma'il el-Muzani (d. 264/877) ait, beşinci İslam yüzyıl önce gelir. Bununla birlikte, dördüncü/onuncu yüzyılın entelektüel faaliyetine ilişkin bir bakış, Gazâli kardeşler tarafından fıkıhta ustalıklarında incelenen konu ve materyalleri bir dereceye kadar etkilemesi gereken şahsiyetler hakkında bize bir fikir verebilir.

Erken dördüncü/onuncu yüzyılda *usûl-i fıkıh* gelişiminin en önemli şahsiyeti, bazılarınca "Genç Şafii" olarak bilinen Ebu'l-Abbas İbn Surayc (ö. 306/918) idi. *Usul-i fıkıh* metodolojisini tesis etmek ve Şafii mezhebini yaymak. Orada İbn Sureyc'in sonraki nesillere kapsamlı yazılarını bıraktı dair hiçbir kanıt olmakla talebeleri tedavi yazar çalışmalarına ilk nesil olan *usul* uygun özellikle Ebû Bekir-Sayrafi (d. 330/942), bazen "olarak kabul edilir kim *Usul-i fıkıh konusunda* eş-Şâfiî'den sonra en bilgili bilgin ," [31] ve el-Kaffal eş-Şâşi (ö. 4. orta/10. yüzyılın sonları), *usul* üzerine etkili *olan et-Taqrib* adlı kitabı yazan ve *kimdir* ? " Horasan *fukahası ondan çıktı" denir* . [32] Ahmed ve Ebu Hamid, *usul* metodolojisinin şekillenmekte olduğu heyecan verici bir anda geldiler . Onlar büyük ihtimalle *Seyrafi'nin yazılarını,* eş- *Şaşi'nin Takribini* ve Wael B. Hallaq'a göre, gelenekçi ve rasyonalist yaklaşımların kombinasyonunu ellerinde bulunduran ilk çok kuşaklı bilginler koleksiyonunu oluşturan diğerlerinin yazılarını incelemiş *olacaklardı* . için *fıkıh* bir tam oluşmuş bilim geliştirmek için gerekli *usul* [33] - Ebu Hamid onun ifade başka bir form verdi bir bilim *el-Mustasfa, Şifa' el-Ghalil* ve *el-Wasit el-wajiz,* çalışma şeklindeki eserlerini *usûlündedir* gelecek nesiller için *el-fıkıh* .

TUS VE NİŞAPUR

Ebu Hamid, Cürcan'da iki yıldan fazla eğitim görmedi. Daha sonra (muhtemelen Ahmed ile birlikte) Tus'a döndü ve burada daha önce okuduklarını ezberleyerek önümüzdeki üç yıl boyunca

kaldığı bildirildi. [34] Daha sonra, Tus'un yaklaşık yüz kilometre güneybatısında, Horasan'ın siyasi, entelektüel ve manevi merkezi olan Nişabur şehrine gitti ve ünlü alim İmam el-Haramayn Ebu'l-Maall el-Cüveyni (ö. 478/1085), tanınmış bir Şafii fakih ve zamanının önde gelen Eşari ilahiyatçısı. [35] Ahmed'in ya Ebu Hamid ile birlikte seyahat ettiği ya da kısa bir süre sonra onu takip ettiği anlaşılıyor, ancak Nişabur'a gelişinin Ebu Hamid'den önce gelmesi de mümkündür. Ahmed'in kardeşi gibi teoloji ve fıkıh tahsili için mi geldiği, yoksa yolculuğunun amacının Ebu Bekir b. Abd Allah et-Tusi en-Nassaj (ö. 487/1094), manevi mirası dört kuşak boyunca ünlü Sufi ustası Cüneyd el-Bağdadi'ye (ö. 298/910) kadar uzanan bir Sufi şeyh. Asıl niyet ne olursa olsun, Ahmed en-Nassaj'ın şirketini tuttu ve görünüşe göre en-Nassaj'ın ölümüne kadar Nişabur'u kendi evi olarak tuttu. Daha sonra an-Nassaj'ın halefi seçildi ve böylece otuzlu yaşlarının ortalarında bir ruhani usta oldu ve hayatı boyunca öyle kaldı. Bu sırada katılmış olabileceği ruhsal uygulamaların doğası Bölüm 3'te incelenecektir.

Kardeşlerin daha önce Eş'arî *kelamına* maruz kalmış olmaları muhtemeldir, belki de diğer *kelam* biçimleriyle birlikte . Nişabur'dayken ikisi de gerçek uzmanlarla, bu bilimin yeni ifadelerini geliştirmede ön saflarda yer alan kişilerle çalışma fırsatına sahip oldular. Ebu Hamid'in teolojide tamamen bilgili olduğu, onun gelişimi üzerindeki muazzam etkisinden, özellikle de *el-İktisad fi'l-itiqad'ı* (*İlimde* Ilımlılık) ile açıkça görülmektedir .

[36] Bununla birlikte, Ahmed'in *kelamla teması* belgelenmemiştir. Onun vaazlarında Eş'arîlik pozisyonlarına birkaç ima vardır, oysa *Eş'arîliği* tercih ettiği gerçeği, *Tecrid'de* birçok teoloji okulunu eleştirdiği, ancak *Eş'arîliği esirgediği* bir pasajla *doğrulanır* :

> **Tevhid ağacı ne *doğudandır* ne *batıdandır,* Allah'ın sıfatlarını inkar etmez ve onları çoğaltmaz. O ne materyalisttir *(dehriyyah),* ne *dualisttir,* ne Musevi ne Hristiyandır, ne insanbiçimlidir, ne Mu'tezilelidir, ne Kaderîdir ne de kadercidir *(ceberiyye*), aksine Muhammedi'dir, *semavidir* .** [37]

Bu pasaj onun öğreniminin tam genişliğini (veya eksikliğini) hiçbir şekilde gösteremese de, kardeşi gibi onun da büyük olasılıkla Eş'arî teoloji okulu ile özdeşleştiğini gösterir.

Şeyh Ahmed ve İmam Ebu Hamid

NİŞAPUR

İle başlayan çeşitli biyografi, rağmen, Ahmed Gazâli manevi yolu takip başlamıştı ima yaşta Sufi uygulamaya aldı yazma-Samani olarak Tus, iken [38] Nişabur işaretleri ilk noktasında dönem belirli bir Sufi soyuna kesin bağlılığını belirleyebiliriz. Aynı zamanda Ahmed ve Ebu Hamid'in hayatlarında ve arayışlarında kesin bir farklılığın olduğu ilk noktadır. Ebu Hamid kendini teoloji ve fıkıh

ilmine adamıştır ve Nizamülmülk'ün kampında topladığı ilim çevresine katılmak için ayrılana kadar Nişabur'da bu konularda eğitim vermiştir. 484/1091'de Bağdat'taki Nizamiye medresesine *fıkıh* ve *kelam* müderrisi olarak atandı ve çok geçmeden zamanının önde gelen âlimi olarak tanındı. El-Katib el-İsfahani biraz abartarak şöyle yazıyor: "Bilgisinin harikaları Doğu'ya ve Batı'ya yayıldı." [39] Bu arada Ahmed, bu yıllarını tasavvuf yoluna bağlı kalarak geçirdi ve *bildiğimiz kadarıyla,* birçok *Sufi'nin* disiplin için gerekli olduğunu *düşündüğü zikir (zikr),* inziva *(halve)* ve yalnızlık (*Uzlet)* uygulamalarına *adadı.* ruhu ve kalbi, Allah'tan başkasını arzulamayana kadar yetiştirmek. Bununla birlikte, Ahmed, ibadet uygulamalarının yanı sıra dini ilimler *(al-ulum ad-diniyye)* çalışmalarını da açıkça sürdürdü ; aksi takdirde Bağdat'taki Taciyyah medresesinde ders vermeye veya birkaç yıl sonra kardeşinin Nizamiye medresesindeki yerini doldurmaya hak kazanamazdı. [40] Ayrıca, Ebu Hamid'in Sufi öğretileriyle ilişkisi Bağdat'ta başlamadı. Nişabur'da iken, kendisi Horasan bölgesindeki birçok kişi tarafından *Şeyhlerin* Şeyhi *(şeyh eş-şuyuk)* olarak kabul edilen Sufi şeyhi Ebu Ali el-Farmadhi (ö. 477/1084) [41] ile *çalıştı* . [42] Hem el-Farmadhi hem de en-Nassaj, ünlü *Kuşeyri Mektubu'nun (ar-Risalah al-i*) yazarı İmam Ebü'l-Kâsım el-Küşeyri (ö. 465/1072) gibi aynı Sufi üstadların birçoğu ile çalışmıştır. - *Qush-eyriyyah),* Abu'l-Qasim al-Curcani (ö. 469/1076), ve muazzam nüfuzlu Ebu Said b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1049), iki kardeşin aynı çevrelerde seyahat etmeleri ve hem batıni hem de

zahiri dini ilimlerin üstadlarının ayaklarına birlikte oturmaları kuvvetle muhtemeldir. Gerçekten de, gelecek kuşaklar, her iki kardeşi de her alanda büyük başarı sahibi insanlar olarak gördü. Ayn el-Kudat el-Hamadani'nin yazdığı gibi:

> Ey Dost! Bir süredir ilimde sağlam dokuz alim tanıyordum, ama bu gece, yani yazı günü olan Cuma gecesi, onda biri bana tanındı. Bu, Hâce İmam Muhammed el-Gazâli'dir [Allah'ın ona rahmeti]. Ahmed'i biliyordum ama Muhammed'i bilmiyordum. O da bizden biridir. [43]

Aynü'l-Kudat'ın bu görüşü, onun mektuplarından birinde geçen bir pasajla teyid edilir: " *Yolda bulunanlar* ve *zahiri bilenler,* on kişi dışında pek azdır. Şu anda var olan kimseden emin değilim. Hoca Ebu Hamid Gazâli ve kardeşi Ahmed bu gruptandır." [44]

Abdurrahman Câmi'ye göre, en-Nassaj Ahmed'in şeyhiydi ve el-Farmadhi, Ebu Hamid'in şeyhiydi. [45] Bir-Nassaj ve El Farmadhi hem kardeşleri için, ruhsal talimat sağladığını büyük olasılıkla [46] ama Ahmed'in hayatında o el-Farmadhi rolü Ahmed okudu olabileceğini daha, manevi daha entellektüel böyle oldu *Epistle* Kuşeyrî ve diğer El-Farmadhi ile Sufi metinleri, an-Nassaj ise manevi eğitimine katıldı. [47] Bu nedenle, el-Farmadhi muhtemelen Ebu Hamid'in manevi eğitiminden daha fazla sorumluyken, Ahmed en-Nassaj'ı takip etti ve ondan Sufi mantosunu *(el-Hirqah)* aldı.

Gazâli kardeşlerin hem iç hem de zâhir ilimlerinin talebeleri olmaları, onları aynı anda ayıran bir zarla birbirine bağlanan bu alanlar arasındaki ilişkinin simgesidir. Bu süre Sufiliğin Analizleri böylece arasında basit bir çatallanma kaçınmak gerekir *fukaha, / ulema* ı gibi Ayn el-Qudat ile Hamid Dabashi çalışmalarında bulunan gibi ve Sufiler. Dabashi Mutasavvıflar "büro kurulması nomocentrism" ve Selçukluların, siyasi otorite hem altüst edildiğini öne sürmektedir [48] ve Tasavvuf ve İslam hukuku temsil ettiğini korur

> Kuran vahyinin ve Muhammedi mirasın temelde karşıt iki yorumunun bir yansıması. İslam hukukunun pozitif nomosentrikliği, İslam mistisizminin dilini, doğası ve mizacında özünde kusurlu bulmuştur. Duygu karşılıklıydı. Sufiler de, özünde yanlış yönlendirilmiş ve Kuran mesajının ve Nebevi geleneklerin bir aptallığı olduğu için, hukukçuların katı ve aşırı kuralcı nomosentrikliğini reddetmiştir. [49]

Gazâli kardeşlerin hayatlarında tasavvuf, hukuk ve teolojinin nasıl iç içe geçtiği gerçeğinden başka bir şey olamaz. Ahmed'in bir hutbesinde belirttiği gibi, **"Şeriat ve *tarikat* (tasavvuf yolu), *emrolunduğunuza göre bir rek'at* namazı *kılmanız* için iki şarttır."** [50] Bu tutum, bu dönemin birçok sufisi tarafından dile getirilmiştir. Gazâli'nin genç çağdaşı Sam'ani'nin yazdığı gibi, "Dış *görünüşünüzü şeriata* ve *iç yönünüzü hakika*'*ya*

(gerçeğe) *adamalısınız* ." [51] *Tasavvuf* ve hukuk eğitimi arasındaki bu ortak yaşam, bu dönem için hiçbir şekilde yeni değildi. Bir nesil önce, Abdullah Ensari, "Şeriatı *işlerinizin* sultanı, *tarikatı* da karakter özelliklerinizin sultanı yapın. O zaman soylu karakter özelliklerini Erkeklerin [yani Sufilerin] *tarikatı* ile mükemmelleştirebilir ve düzene koyabilirsiniz. Şeriat'a uyarak boyun eğme ve imanın karakter özelliklerini." [52] Kendilerinden önceki nesillerde Cüneyd el-Bağdat gibi aydınlar! ve Ebu'l-Kasım el-Kuşeyr! fıkıh *(fıkıh)* eğitimini Sufi yoluna bağlılıkla birleştirdikleri de bilinmektedir . Marshall Hodgson'ın bir asırdan fazla bir süre önce Sufiler ve *Ehl-i hadis* arasındaki ilişkiyi tartışırken gözlemlediği gibi, "Bazı durumlarda Sufi mistik kendi kendini inceleme ile Hadis ahlakı arasında bir çizgi çizmek zordur." [53] Resmi olarak *hadis* âlimi olarak tanınmayan birçok Sufi, hem fıkıh hem de *hadis hakkında* biraz bilgi *sahibiydi.* Birçok ünlü temsilcinin sahabesi ve sözlerinin kaydedildiği mutasavvıfların biyografik sözlükleri, aynı zamanda onlar tarafından nakledildiği bilinen *hadislerin* depoları olarak da hizmet vermektedir . Bu kaynakların yakından incelenmesi, tasavvuf taraftarlarının diğer alimlerle aynı malzemelerden yararlandıklarını ve bir bütün olarak ilmi camianın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu ortaya koymaktadır. *Ehl-hadîs* hareketi, fakihleri, ve sûfilerce olan yöntemleri, ilgi ve örtüşmediği çevreler birbirine geçmesi gibidir. Fıkıhlar, Kur'an okuyanlar ve *Ehl-i Hadis,* bilgiyi tam *anlamıyla* öğretme *(talim*) olarak adlandırılabilecek bir şekilde *aktarırken,*

Sufiler *arınma (tezkiyyah)* için içsel eğitime *(terbiye)* daha fazla önem *verirler.* Ancak *talim* ve *tarbiyyah* hiçbir şekilde birbirini dışlayan *şeyler* değildi. Aslında daha büyük bir bütünün tamamlayıcı parçalarıydılar. Sufilerin *Ehl-i hadis* ile ne kadar yakından bağlantılı olduklarını gözlemleyerek, *tarbiye* ve *tezkiyenin* sadece bireysel manevi uygulamalar olmadığını, aynı zamanda erken İslami pedagoji ve entelektüelliğin önemli bir yönü olduğunu görebiliriz.

Erken dönem Sufilerin biyografilerinin incelenmesi, Hz. Muhammed'in sözlerinin, onların söylemlerinin ve dolayısıyla kendilerini anlamalarının ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. Köklü Sufiler, diğer alanlarda da yüksek derecede yetkinliğe ulaştılar. Tasavvufun önde gelen otoritelerinden biri olan Ebu Abdurrahman es-Sulam, tanınmış bir *hadis* âlimidir! (ö. 412/1021) *Nesiller of Sufis (Tabakat as-sufiyyah)* adlı eserinde erken İslam döneminden yüzden fazla sufinin biyografilerini ve öğretilerini derlemiştir . Sûfîlerin ve *Ehl-i hadisin* ashabı olarak kaydettiği kişiler arasında Ebu'l-Abbas *es* -Sayyar gibi adamlar vardır! (ö. 342/953-54), Sufi şeyh, hukukçu ve ünlü *hadis* âlimi. Es-Sulem!'e göre, *Ehl-i hadislerin* tümü *es* -Sayyar!'ın ashabıydı. [54] Ruveym b. Ahmed el-Bağdat! (ö. 303/915) Bağdat'ın en saygın tasavvuf üstadlarından biriydi. O, es-Sulami tarafından pratik bir hukukçu, tanınmış bir Kur'an okuyucusu ve bir Kur'an tefsiri *(tefsir)* alimi olarak kaydedilmiştir . [55] İlk sûfîlerin en ünlüsü Cüneyd el-Bağdadî (ö. 298/910), aynı zamanda doğrudan *Ehl-i*

Hadis ile bağlantılı olduğu bilinen birçok âlim ile çalışmış bir fakihtir . Hocaları arasında en önde gelenleri, Bağdat'taki zamanının önde gelen hukukçusu Ebu Sevr (ö. 241/855) ve birçokları tarafından *fıkıh usûlü'nün* önde gelen âlimi olarak müjdelenen, adı geçen Ebu'l-Abbas İbn Surayc idi . onun günü. Bir mürit el-Cüneyd hakkında şöyle dedi: "Sözleri metinlerle [yani Kuran ve *hadislerle] bağlantılıydı.*" [56] Bunlar birkaç örnek göstermek mn var olduğunu varsaymaktadır herhangi teori olduğunu *fukaha* ʾ İslam'ın kalbi için bir mücadele içinde taban tabana zıt kamplarda olarak ve Sufiler birincil kaynaklar için ihmal dayanmaktadır.

Bu dönemin Tasavvuf uygulayıcıları karşı çıktığını kavramı *fukaha* ʾ ve devlet otoritesine bir meydan okuma temsil tarihsel gerçeklerle çelişmektedir. Selçuklu liderleri, vezirleri ve aile fertlerinin tasavvuf üstadlarını destekledikleri ve hatta uğradıkları biliniyordu. [57] Nizamülmülk sufiler sıklıkla *fukaha* ʾ benzer. Ebu Sad el-Astarabadi (ö. 440/1048-49) ve Ebu Sad el-Kharkushi (ö. 1013 veya 1016) gibi daha az ünlü kişiler gibi hem medreseler hem de Sufi *hanqahları* kurdu . [58] Tasavvuf üstadı olarak tanınan Ebu All ed-Dakkak (ö. 405/1015), Nasa şehrinde bir medrese kurmuştur. [59] O ve daha ünlü damadı Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyri'nin daha sonra Kuşeyriye medresesi olarak bilinen bir medresede ders verdiği söylenir. [60] Şeyh Ebu All el-Farmadhi, şeyhi için medreseden *hanqah'a* taşınması için ona ilham veren bir aşk ilan etti . [61] Bu ortam göz önüne alındığında, her iki Gazâli

kardeşin de medrese ile *hankah* arasında serbestçe seyahat *etmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.* Ebu Hamid'in öğretmenlik görevinden ayrıldıktan sonra daha sonra anavatanına döndüğü ve son günlerini "*Sufiler* için bir *hankahta* ve *ilim arayanlar* için bir medresede " eğitim vererek geçirdiği *bildirilmektedir* . [62]

Hem içeri ve dışarı doğru bilimler uygulayıcılar arasında bağlantıları yanı sıra arasındaki bu tür aydın serbest hareket *Khanqah* medresenin orada sufiler arasında net bir ayrım olduğu ortaya *Ulema* de medrese arasında *Khanqah* . Oryantalistlerin yanı sıra laik ve dirilişçi Müslüman tercümanların [63] çizdiği çizgiler, klasik İslam dünyasına Aydınlanma ve Protestan Hıristiyan mistisizm kavramlarının empoze edildiği modern aklın bir sonucudur. [64] Her sağlıklı sosyal çevrede olduğu gibi bu dönemin aydınları da birbirlerinin tercihlerini sık sık eleştirmişler, ancak hepsi aynı söyleme katılmışlardır. Özel çıkarları ve ortaya çıkan kimlikleri genellikle farklıydı, ancak yine de örtüşüyordu.

Erken orta dönemin bu yönü, Gazâli kardeşlerin olgunlaştığı entelektüel ve manevi ortamı anlamak için esastır. Kesin detayları belirleyememiş olsak da, İmam Ebu Hamid Gazâli ile Şeyh Ahmed Gazâli'nin entelektüel ve ruhani yollarının farklı yollar izlemesine rağmen çoğu zaman kesiştiği görülmektedir. Ahmed, dini ilimler *(el-ulüm ad-diniyye)* çalışmalarını sürdürürken, *arif* ilimlerde veya tanıma ilimlerinde *(el-maarif)* [65] *üstün oldu* ve kardeşi Eş'arl teolojisi ve Şafif fıkhının zirvesine

yükseldi., tanıma bilimleri hakkında bir anlayış geliştirirken - sonunda onu küçük erkek kardeşininkine daha çok benzeyen bir yola çeviren bir anlayış.

BAĞDAT

Ebu Hamid el-Gazâli Bağdat'a taşındıktan sonra, kardeşlerin yakın temas halinde kalmış olabileceği anlaşılıyor; çünkü Ebu Hamid, şimdilerde meşhur olan ruhani krizine girdiğinde, [66] Nizamiye medresesinde yerini alan ve seyahat edip kendisini tasavvuf yoluna adayabilmesi için ailesine bakan kişi Ahmed'di. Ahmed o sırada Bağdat'ta mıydı, yoksa Bağdat'a kardeşine yardım etmek için mi geldi, ayırt etmek zor. Ahmed'in sonraki biyografilerini yazanların çoğuna göre, Ahmed kardeşinin Nizamiye'yi terk etme kararından bir süre önce Bağdat'taydı, çünkü iddiaya göre kardeşinin manevi dönüşümü için katalizör görevi görüyordu. [67] Ancak bu tür açıklamalar, daha önceki kaynakların hiçbirinde bulunmayan olayların yorumunu yansıtır. Bağdat'ın siyasi gerçekleri, Gazâli kardeşlerin hareketlerini etkileyen bazı faktörleri açıklayabilir. Bu özellikle önemlidir, çünkü bilgi ve eğitim kurumlarının siyasi güçlere sıkı sıkıya bağlı olduğu bir çağda yaşamışlardır. [68]

Nizamiye'deki görevinden önce Ahmed, bir süre Bağdat'ta Tac al-Mülk Abu'l-Ghana'im Pars tarafından kurulan Taciyyah medresesinde de hizmet etmişti! [Farsça] (ö. 486/1093), Selçuklu

Sultanı Melikşah'ın eşi Tarkan Hatun'un veziri ve Nizamülmülk'ün Selçuklu imparatorluğunun vezirliğine karşı ana rakibi. CE Bosworth'a göre, bu 480 ila 482 civarındaydı. [69] Tac el-Mülk, Şeyh Ebu İshak eş-Şlrazi'nin türbesinin yanına inşa ettiği için, önemli bir siyasi açıklama yapmak için büyük olasılıkla kendi adını taşıyan medreseyi kurdu (Ö. 476/1083-84), Nizamiyye'nin Bağdat'taki ilk kürsüsüdür ve onun himayesinde türbesi de yapılmıştır. Ahmed'in atanma süresi ve kesin sorumlulukları bilinmemekle birlikte, Taciye'de hizmet etmiş olması, her iki kardeşin siyasi eğilimlerini anlamak için bir miktar önemli olabilir, çünkü Taciye ve Nizamiye medreseleri, devlet kontrolüne yönelik rakip iddiaları temsil ediyordu. Bu kurumlarda okuyan veya ders veren herkesin bu bölünmelere dahil olması ve hatta tam olarak haberdar olması gerekmese de, Ahmed el-Gazâli, Hz. [70] yaşındaki Tarkan Hatun'un cenazesi ve birkaç Selçuklu hükümdarının müritleri arasında kayıtlı olduğu. Tac el-Mülk ile Nizam el-Mülk arasındaki siyasi çatışma, bu nedenle Gazâli kardeşlerin pozisyonlarını tam olarak anlamak için bir miktar önemli olabilir.

En eski kaynakların çoğuna göre, Tarkan Hatun, Nizamülmülk'e iftira atarak ve sorumlu tutulabileceği herhangi bir kusur arayarak Melikşah'ın Nizamülmülk'ü Tac el-Mülk ile değiştirmesini sağlamak için komplo kuruyordu. [71] Nizamülmülk iktidardayken, padişah, Tac el-Mülk'ü çocuklarının veziri olarak verdi ve harem işlerini ona emanet etti. O ayrıca ona ait baş tayin

Tughra (kraliyet mührü) ve *inşallah* [1] (Kraliyet yazışmalar). [72] Omid Safi, Tac el-Mülk'ün artan gücünün ve özellikle bu atamaların, *Nizamülmülk'ün* ünlü devlet *idaresi* el kitabı [73] *Siyasat-nâme'nin* "Bir adama iki randevu vermeme üzerine" başlıklı 41. ," başlar:

> Aydınlanmış hükümdarlar ve akıllı bakanlar hiçbir çağda bir adama iki randevu ya da iki adama bir randevu vermediler, bunun sonucunda işleri her zaman verimlilik ve parlaklıkla yürütüldü. Bir adama iki randevu verildiğinde, görevlerden biri her zaman verimsiz ve hatalı yapılır; ve aslında iki işlevi olan adamın her ikisinde de başarısız olduğunu ve kusurlarından dolayı sürekli olarak kınama ve huzursuzluk çektiğini göreceksiniz. [74]

Bu sözler, Selçuklu mahkemesinde, Nizam el-Mülk'ün suikastına pekala neden olmuş olabilecek bir gerilime işaret ediyor gibi görünüyor. Böyle Bernard Lewis'in gibi en ikincil kaynaklardan, içinde *Haşîşîler'in,* yaygın Nizamülmülk entrikalarına bu dünyaya çıkarıldı kabul edilmektedir *Fida* ı *ı* Isma'llls. [75] Ancak en eski birincil kaynaklar alternatif bir açıklama sunuyor: Nizamülmülk'ün öldürülmesinin dış mezhep çekişmesinin değil, Selçuklu iç rekabetlerinin sonucu olduğu.

Tac ad-Din as-Subki, hem İsmail'in teorisini sunar! hesap verebilirlik ve Selçuklu hesap verebilirliği. İsmailîlerin ayağına sorumluluk yükleyen teorinin "hakikate daha yakın" olduğunu

açıkça savunurken, bu teorinin tartışılmasına sadece bir paragraf ve padişah ile padişah arasındaki soğumuş ilişkilerin nasıl bozulduğuna birkaç sayfa ayırıyor. vezir ikincisinin suikastına yol açmış olabilir. As-Subki şöyle yazıyor:

> Onun için suikastçıyı ayarlayanın padişah olduğunu iddia edenler var. Bunu desteklemek için *aralarında bir* yabancılaşmanın *(vahşet)* ortaya çıktığını *zikrederler* . Daha önce de belirttiğimiz gibi, Nizamülmülk, [Abbasi] halifesini onurlandırdı ve padişah, halifeyi kaldırmak istediğinde onu bundan alıkoydu ve gizlice halifeye bir mesaj göndererek onu bilgilendirdi ve onu kazanmaya çalışması için talimat verdi. sultanın lütfu. [76]

Subkî As-söz devam ediyor 485/1092 yılında müstakbel Bağdat, İsfahan yola padişah" değiştirmek o *halife,* ve o kadar uzun Nizamülmülk hayatta olduğu gibi kendisine gelmeyeceğini biliyordum. Bu yüzden çalıştı açıkladığımız gibi, onu Bağdat'a varmadan önce öldürtmek." [77]

As-Subki, bu "alternatif teori"yi sunan tek tarihçi değildir. İbn Hallikan, "Suikastçının, kendisini bu kadar uzun süre yaşamaktan bıkmış ve elinde tuttuğu sayısız tımarlara göz dikmiş olan Melikşah tarafından kendisine boyun eğdirildiği söylenir." [78] Ancak İsmaililer ile hiçbir ilgisi olmayan bir başka teoriden de bahseder:

> Nizam el-Mülk suikastı, aynı zamanda İbn Darest adlı Tac el-Mülk Ebu'l-Ghana'im el-Marzuban İbn Khosru Firuz'a da atfedilmiştir; vezirin düşmanıydı ve Nizamülmülk'ün ölümü üzerine onu vezirin yerini doldurmak için atayan hükümdarı Melikşah'ın büyük lütfuydu. [79]

Suikast Tac el-Mülk tarafından planlanmış olsun ya da olmasın, başkaları tarafından açıkça sorumlu tutuldu: "İbn Darest, 12 Muharrem 486 (MS 1093) Pazartesi gecesi, saldırıya uğrayıp parçalara ayrılmış olarak öldürüldü. Nizamülmülk'ün hanesine mensup genç memlükler tarafından." [80]

Nizamü'l-Mülk'ün ortadan kaldırılmasından hem Melikşah'ın hem de Tac el-Mülk'ün kazanacakları bir şeyler olduğu açıktır: Nizamülmülk'ün kısa bir süreliğine olduğu gibi konumu yükselecek ve birincisinin tahttan indirilmesinin önündeki başlıca engeli olacaktır. Abbasi halifesi kaldırıldı. Öte yandan İsmaililer, böyle bir hareketin Selçukluların öfkesini artıracağını bildiklerinden kazanacakları çok az şey vardı ve kesinlikle onları devirmeye güçleri yoktu. Nizamülmülk'ün öldürülmesiyle ilgili en makul açıklama, bu nedenle, Sultanın Nizamülmülk'ü Tac el-Mülk'e terk ettiğini ve suikastın kime göre işlendiğini belirten Ravandi ve Zahireddin Nlşapurl tarafından sunulan anlatı gibi görünmektedir. Tac el-Mülk'ün kışkırtmasıyla İsmâilîler tarafından. [81]

Bu olayı bir kafaya getiren tüm karmaşık faktörlerin en kapsamlı açıklaması Nlshapurl tarafından sağlanmaktadır:

> Nizamülmülk son derece güçlüydü ve büyük yetki ve hakimiyete sahipti. Semerkantlı Tamgac Han'ın kızı Tarkan Hatun, padişahın eşiydi, son derece güzelliğe, zarafete, yüksek soy ve mirastan gelen ihtişama sahipti. Sınırsız bir tahakküm sahibiydi ve Fars bölgelerinden Tac el-Mülk Ebu'l-Ghana'im adında, şeylerin hem yüzeyini hem de iç doğasını anlayan ve yetkinliği, bilgisi ve cömertliği ile tanınan bir veziri vardı. . Aynı zamanda Sultan'ın gardırobunun da bekçisiydi. Tarkan, onu Nizamülmülk'ün üzerine ilerletmek istedi ve padişahın kendisine vezirliği vermesinde ısrar etti. Sürekli olarak Nizamülmülk'ü özel olarak karaladı ve suçlarını anlattı, sonunda Sultan'ın ona karşı tutumunu değiştirmesine neden oldu. Bu düşmanlığın sebebi Tarkan Hatun'un Mahmud adında bir oğlu olmasıdır. Padişahın onu veliaht yapmasını istedi ve o çok küçük ve çocuktu. Berkyaruq, Melik İsmail'in kızkardeşi Amir Yakutl'un kızı ve Sultan'ın çocuklarının en büyüğü olan Zübeyde Hatun'dandı. Nizamülmülk, yüzünde saltanat alameti ve saltanat aurasını gördüğü için ona meyletti ve padişahı kendisini veliaht ilan etmesi ve krallığın dizginlerini ona vermesi için teşvik etti. Ve Sultan, Barkyaruk'u vekili yapmaya daha razıydı. Özetle, Nizamü'l-Mülk'ün suçlarıyla padişahın kulağını

doldurduklarında, bir gün Padişah ona bir mesaj göndererek, "Belli ki benim yönetimime katılıyorsunuz, çünkü onlara valilikler ve tımarlar veriyorsunuz. Oğullarınız, ve alemde kontrol etmek istediğiniz her şeyi bana danışmadan alırsınız. Önünüzdeki kalem kutusunu almalarını ve başınızdaki sarığı kaldırmalarını emretmemi ister misiniz?" Nizamülmülk cevap verdi: "Benim kalem kutum ve senin tacın birbirine bağlı ve ikizler, fakat emir ikincisine aittir." Masal anlatıcıları Tarkan'ı memnun edecek şekilde buna süslemeler de eklemişler. Bu açıklama üzerine padişahın öfkesi ve öfkesi arttı. Onu Tac el-Mülk'ün eline verdi. Sapıklarla gizlice temasları ve tanıdıkları vardı ve Sultan'ın bundan haberi yoktu. İşte o sıralarda İsfahan'dan Bağdat'a doğru yola çıktılar. Nihavend'e vardıklarında, melun sapkınlar yine Tac el-Mülk'ün kışkırtmasıyla Nizamülmülk'ü bıçakladılar. [82]

Görünüşe göre Nizamülmülk bu entrikaların çok iyi farkındaydı ve hatta nereye gittiklerine dair bir önseziye sahip olabilirdi. *Siyasat-nâme'nin* bu ürkütücü öngörülü sözlerinde yazdığı gibi *:*

Bugün bu imparatorlukta ayrıcalıklı mevkilere sahip olan bazı kişiler var .

> Abbasilerin evini devirmek için Dünyanın Efendisi ve o tencerenin tepesinden kapağı kaldırsam - ah! ortaya çıkacak olan rezil şeyler! Ama -daha da kötüsü- onların temsillerinin bir sonucu olarak, Dünyanın Efendisi mütevazi hizmetkarından bıkmıştır ve bu insanların önerdiği ekonomiler nedeniyle bu konuda herhangi bir adım atmaya hazır değildir, dolayısıyla Efendi'yi yapar. para için açgözlü dünya. Kişisel avantajımla ilgilendiğimi söylüyorlar ve bu nedenle mütevazı tavsiyem kabul görmüyor. Bir gün Üstat, ben ortadan kaybolduğumda, onların kötülüklerini, ihanetlerini ve suçlarını anlayacak. [83]

Nizamülmülk'ün, Melikşah'ın Abbasi halifesine saldırısına yol açmak için bertaraf edildiği teorisi, padişahın hırslarını gerçekleştirmek için hiç vakit kaybetmemesi gerçeğiyle destekleniyor. Nizamülmülk'ün ölümünden kısa bir süre sonra Bağdat'a vardığında, halifeden, oğlu Mustazhir'den kendi atamasını kaldırmasını ve oğlu Cafer'i veliaht prens *(wall al-ahd)* olarak atamasını istedi . [8] *tona* As Cafer annesi Melikşah kızı olduğunu, bu saltanatını ve tek bloodline halifeliği katılmak için açık bir girişimdi. Ancak Melikşah, Nizamülmülk'ün kırk günü içinde öldüğünden, Cafer'in hilafete yükselişi olmayacaktı. Nizamülmülk ve Melikşah'ın yokluğunda, Selçuklu gücü azaldı ve Abbasi halifeliği siyasi prestijinin bir kısmını yeniden kazanmayı başardı.

Selçuklu entrikalarının bu kısa analizi, Ahmed el-Gazâli'nin Taciye ve Nizamiye medreselerindeki konumunun siyasi sonuçları olabileceğini gösteriyor. Tac el-Mülk'ün vefatından önce atanmışsa, belki kardeşinin Nizamiyye'ye atanmasına bir engel olarak, ama Tac'ül-Mülk'ün vefatından sonra atanmışsa, yeniden bir tacül-mülk olarak atanmış olabilir. -Bu medreseyi merkezi iktidar yapısına dahil edin. 488/1095'te Nizamiye medresesine taşınması, yukarıda anlatılan olaylar iki yıl önce meydana geldiği için kardeşi ile ittifak kurduğunu ima eder. Bazıları, Ebu Hamid el-Gazâli'nin Nizamiye'den kaçışını, başka bir suikastın hedefi olabileceğinden korkarak siyasi bir çıkar olarak yorumladı. [85] Ama bu teori Isma'ills vezirin ölümünden tek başına sorumlu olduğu inancıyla esas alan ve Ebu Hamid, vezir gibi, gerçekten de gibi eserlerde görev götürmekte, onların sadık rakip olmuştu *Fada'ih al-batiniyyah wa-feda ׀ il al-mustazhiriyyah* (Batinilerin Rezaletleri ve *Exoteristlerin* Meritleri) ve *Hamaqah ehl al-ibahah* (*Özgürlerin Budalalığı*). Ancak yukarıda ayrıntıları verilen gerçekler ışığında, öyle görünüyor ki, eğer gerçekten herhangi bir dış siyasi motivasyon varsa, bunun Melikşah, Tarkan Hatun ve Tac el-Mülk'ün davranışlarının ve ardından Selçukluların kötüleşmesinin bir sonucu olduğu tahmin edilebilir. Devlet, Ebu Hamid imparatorluğun bir hizmetkarı olarak konumunun gerçek doğasını görmeye gelmişti ve zamanının siyasetiyle yabancılaşmıştı. Bu da, "bilgi arayışında" zorlayıcı bir devlet kurumuna hizmet etmeye geldiğini fark ettiğinde derin bir

manevi ikilem yaratmış olabilir ve bu onu daha sonra bir çilecilik ve tefekkür hayatına yöneltti. Kenneth Garden'ın belirttiği gibi,

> Gazâli'nin 488/1095 tarihli ünlü manevi krizinin çok dünyevi bir bağlamı vardı. Her ikisi de siyasi katılımı nedeniyle ahlaki olarak tehlikeye düştüğünü hissettiği için, en azından kısmen, çağının siyasi olaylarına bir yanıt olarak anlaşılmalıdır. . . ve rejimin istikrarlı ve adil bir dünya düzeni kurmadaki rolünden umudunu kesmediği için. [86]

Bu nedenle, siyasi durum büyük olasılıkla kararını etkilemiş olsa da, motivasyonlarının öncelikle siyasi olması pek olası değildir, çünkü itibarı göz önüne alındığında, öğretmenlik kariyerine devam etmek için başka bir yere gidebilirdi. Bununla birlikte, Nizamiye'de kısa bir süre için onun yerine geçmek dışında, onun tam motivasyonlarını ve Ahmed'in rolünü belirlemek mümkün değildir.

Ahmed'in Ebu Hamid'in Nizamiye'deki pozisyonundaki görev süresi bir tartışma konusudur. Nasrollah Pourjavady, Ebu Abd Allah et-Taberi (ö. 495/1102) 489/1096, [87'de] bu görevi yerine getirene kadar yaklaşık altı ay orada olduğuna inanırken, Ahmed Mücahid bu görevi on yıl sürdürdüğünü iddia ediyor. [88] Konu, Ebu Hamid el-Gazâli'nin görevinden ayrılmak zorunda kaldığını hissettiğinde, es-Subki'nin Taberî'nin Bağdat'ta Nizamiye

medresesinde ders vermekte olduğunu yazması gerçeğiyle daha da karmaşıklaşıyor. [89]

Ahmed'in Nizamiye ve Taciye medreselerindeki görev süresi ne kadar uzun olursa olsun, dini ilimlerdeki kariyeri ne ağabeyininki kadar şanlı ne de kapsamlıydı. Ahmed'e göre fıkıh ve kelâm ilimleri, gerekli olmakla birlikte, hayatını adadığı *ruh* ilimlerine (Ar. *ruh;* Per. *can) geri planda* kalmaktadır. Onun görüşüne göre, egzoterik bilgi *(im)* önemlidir, ancak yalnızca kalbe aittir ve işlenmesi tüm öğrenmelerin amacı olan ruha nüfuz etmez. Sadece ruha ait olan tanımadır *(marifet)* . Bu bağlamda Şeyh Ahmed bir Sohbetinde şöyle demektedir: "Geçici düşünceler ruha aittir ve kalbe giden yolu yoktur; ilim kalbe aittir ve ruha giden bir yolu yoktur ve idrak ruhtadır." [90] Bölüm 3 ve 5'te detaylandırılacağı gibi, bu tür sözler, ruhun unutkanlık ve dağılmanın üstesinden geldiği daha temel insan unsurlarını belirlediği bir psikolojiyi ima eder. Kalp, ruh ve ruh arasında dalgalanan daha ince bir yetiyi ifade eder. Ve ruh, insanın tamamen Tanrı'ya meyleden kısmına atıfta bulunur. Sam'anl'in dediği gibi, "Ruh nurlu ve semavidir, ruh dünyevi ve karanlıktır, kalp ise dalgalanır ve şaşkındır. Ruhun vasfı tamamen [Allah'a] uymaktır. [Allah'a]. Kalbin sıfatı da ortada dalgalanır." [91] Bu açıdan bakıldığında Ahmed, medrese çalışmalarından elde edilen bilgileri, kalbi nefsin fani düşüncelerinden uzaklaştırıp ruha yöneltebilecek potansiyel bir destek olarak görmüştür. Bununla birlikte, bu tür bir öğrenmeyle elde edilen bilgi, nihayetinde

ruhun gerisinde kaldı. Ahmed'in günümüze ulaşan tüm yazıları bilgi (*'ilm*) yerine tanıma (*'irfan*) bilimlerine adanmış olduğundan, bu kez Taciye ve Nizamiye medreselerinde onun yaşamının belirleyici özelliği olarak görülmemelidir. Manevi eğitimi ve gezici vaazları, tanıma öğretilerini ilerlettiği araçlardı. Böylece onun ünü ve nüfuzu, bir Sufi öğretmeni ve bir vaiz olarak işlevi sayesinde yayılmıştır.

Ahmed el-Gazâli'nin Seyahatleri

BAĞDAT'TAN SONRA

Ahmed el-Gazâli'nin 489/1096 yılları ile kardeşinin 505/1111'deki vefatı arasındaki adımların izini sürmek zordur. Görünüşe göre Nizamiye'deki görevlerini yerine getirdikten sonra, Ebu Hamid'in ailesine Nişabur'a ve ardından Tus'a kadar eşlik etti ve burada birkaç yıl sonra Ebu Hamid ile yeniden bir araya geldiler. Bir el yazması *Lubb el-ihya* ı Bu eser Ahmed tarafından yazılmıştır belirtiyor, ancak çalışmaların özeti tarzı Ebu Hamid tarafından dikte edildiğini. [92] Bu haber doğruysa, iki kardeş, Ebu Hamid'in yıllarca süren seyahat ve bağlılığından sonra en azından bir süre Tus'ta veya Nişabur'da birlikte vakit geçirdiler. Ebu Hamid el-Gazâli'nin *el-Mednun bihi ala gayr ahlihi* (*Yetkisizlerden Saklanan) adlı eseri Ahmed'e has ve mukaddes olduğundan,* yakın temas halinde oldukları açıktır .

Sübkî'ye göre Ahmed el-Gazâli, kardeşinin vefat ettiği 12 Cumade-ül-ahîre, 505/16 Aralık 1111'de Tus'ta kardeşiyle birlikteydi. Ebu Hamid'in son anının tek kaydı, küçük kardeşinin anlattığıdır:

> Pazartesi sabahı ağabeyim Ebu Hamid abdestini aldı, namazını kıldı ve "Kefenimi bana ver" dedi. Onu aldı, öptü ve gözlerinin üzerine koydu ve "İtaat ederek mühteşem mülküne giriyorum" dedi. Sonra ayaklarını uzattı, *kıbleye döndü* ve güneş doğmadan öldü. [93]

Gezgin vaaz

Kardeşinin ölümünden sonra Ahmed, Bağdat'a ve İsfahan, Nişabur, Maragheh, Tebriz, Kazvin ve Hemedan gibi İran'ın birçok büyük şehrine seyahat ederek gezici vaazına devam etti. Bu, elbette, bu büyük merkezler arasındaki daha küçük köylerin çoğuna kısa ziyaretler yaptığı anlamına gelir. Bununla birlikte, belirli zamanlarda nerede olabileceğine dair sadece birkaç hesap var. Gazâli'nin nerede olduğuna dair ilk işaret, yukarıda belirtildiği gibi Muhammed b. Tahir el-Makdisi'nin Gazâli'ye karşı polemiği. [94] El-Makdisi 507/1113'te öldüğünden ve Hemedan'da vuku bulan birkaç olayı aktardığından, Ahmed el-Gazâli'nin 507/1113 yılından önce Hemedan'da biraz zaman geçirdiği açıktır. İkinci belirti, Ahmed'in bu risaleyi 508/1114 yılında günümüz İran'ının kuzeybatısında yer alan Maragheh ve

Tebriz kasabalarında yazdığını belirten *Savanih'in* el yazmalarından biri tarafından sağlanmaktadır. [95]

Bir sonraki belirti, *Zübdetü'l-haka'ık'ta* Ahmed el-Gazâli'nin Bağdat ile günümüz Tahran'ının neredeyse ortasında bulunan *Hemedan'a* yaptığı ziyaretlerden birinde Ayn el-Kudat Hemedani'den gelir. Qudat'ın şeyhi ve onun tasavvuf yolunda ilerlemesine yardım etti. [96] 492/1099 doğumlu Aynü'l-Kudat, bu kitabı yirmi dört yaşında, üç yıl önce başlayan bir ruhsal uyanışı anlatarak yazdığına göre, bu toplantının 513/1119 yılları arasında gerçekleştiğini tahmin edebiliriz. ve 516/1122. [97] Aralarında Hemedan ve Kazvin'de birkaç başka görüşme daha oldu, ancak tarihler ne Hemedani ne de Gazâli tarafından verilmedi.

Ahmed'in nerede olduğuna dair bir başka rivayet İbn el-Cevzi tarafından *al-Muntazam'da nakledilir,* burada Selçuklu sultanı Mahmud b. Muhammed b. Sultan Melikşah, Ahmed el-Gazâli'ye 1000 dinar verdi, bunun üzerine Gazâli vezirin altın bir eyerle zengin bir şekilde bindirilmiş atını aldı. Bunu haber alan padişah, takibe alınmamasını emretti. [98] Mahmud'un 511/1117-18'den 525/1131'e kadar hüküm sürdüğüne göre, bu olayın gerçekleşmesi için 511/1117 ile Ahmed'in 517/1123 veya 520/1126'daki ölümü arasında gerçekleşmiş olması gerekir. 515/1121'de, Gazâli'nin Bağdat'taki padişahın sarayında [99] oturduğu ve Tarkan Hatun'un cenaze töreninde vaaz verdiği bildirildiği zaman meydana gelmiş olabilir . Ancak Tarkan

Hatun'da bulduğu iyilik göz önüne alındığında, mahkemeyi birden fazla kez ziyaret etmiş olması muhtemeldir.

Ahmed el-Gazâli'nin ortaya çıktığı bildirilen diğer iki şehir, bugünkü Tahran'ın 340 kilometre güneyinde bulunan İsfahan ve Tahran'ın 670 kilometre batısındaki Erbil'dir, ancak her ikisinde de ne zaman bulunmuş olabileceğine dair tahmin bile yapamıyoruz. bu yerlerden. Şeyh Ebu Hafs Ömer *es* - Sühreverdi'nin '*Awarif al-ma'arif' indeki* kısa bir nota göre, şeyhi ve amcası Ebu'n- *Nejib es-Suhreverdi,* şeyhi Ahmed el-Gazâli ile birlikte İsfahan'daydı. onun temsilcisi. [100] *Gazâlî'nin Erbil'deki* varlığına *gelince,* tarihçi İbnü'l-Mustawfi el-İrbili (ö. 637/1239) *Tarikh Erbil* (*İrbil* Tarihi) adlı eserinde Şeyh Ebu'l-Yaman Sabih'in Ahmed el insanlara -Gazâli vaaz *ribat* Erbil'in. [101]

Kesin tarihler elde edilememekle birlikte, Ahmed el-Gazâli çok seyahat etmiş, birçok kasaba ve köyde vaaz vermiş ve insanları Rab'lerini zikretmeye ve ibadet etmeye çağırmıştır. Gezici yaşam tarzına rağmen, Ahmed el-Gazâli'nin çok fazla seyahat etmediği anlaşılıyor. Mekke'ye hac ziyareti yaptığına dair hiçbir kayıt yoktur ve hiçbir şey onun güney ve batıda Bağdat'tan, kuzeyde Tebriz'den ve doğuda memleketi Horasan'dan daha öteye gitme cesaretini göstermez.

Son Yıllar, Vefatı ve Mezarı

Ahmed'in yaşamının son yılları, bugünkü Tahran'ın yaklaşık 175 kilometre kuzeybatısında bulunan ve o zamanlar İsmaili mezhebinin kalesi olan Kazvin şehrinde geçti. Buraya tam olarak ne zaman yerleştiği bilinmiyor. O, 505/1111'de kardeşinin ölümünden hemen sonra Kazvin'e gelmiş ve zamanının çoğunu talimat vererek ve bir Sufi *hanqah'ında* inzivaya *çekerek,* bazen başka şehirlerde vaaz vermek için seyahat ederek *geçirmiş olabilir* . [102] Alternatif olarak, gezici bir yaşamın ardından yaşamının son günlerine doğru buraya yerleşmiş, bir Sufi *hanqahından* diğerine *geçerek,* bir kasabada ve sonra diğerinde vaaz *vermiş* olabilir.

Tabsirat al-mubtadi [1] *wa'tazkirat al-muntahi'deki* hesap kelimesi kelimesine *ele alınırsa,* Gazâli'nin bu son yıllarını birçok atlı bir ahıra sahip olarak göreceli bir zenginlik içinde geçirdiği anlaşılıyor. Ancak, Bölüm 1'de gözlemlendiği gibi, bu açıklama, tarihsel bir aktarımdan çok ideolojik bir temsil gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu bir olasılıktır: nüfuzlu Sufileri desteklemek uzun süredir Selçuklu hükümdarlarının bir politikası olmuştur ve Gazâli'nin birkaç yüksek rütbeli talebesi olduğu söylenmiştir. Bölüm 1'de belirtildiği gibi, Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvini, Melikşah'ı Şeyh Ahmed'in müritleri arasında sayar. [103] Ayrıca, Irakî ve Batı İran'ı yöneten Muğiseddin el-Mahmud (511-25/1118-31) ve Horasan ve Kuzey İran'ı yöneten kardeşi Ahmed Sancar (513-52/1119-57) ikisi de Ahmed el-

Gazâli'nin müridi olarak kaydedilmiştir. Daha ünlü kardeşinin, görünüşte onlardan kaçınmaya çalışsa bile, Selçuklu hükümdarlarıyla ilişkilerini sürdürdüğü göz önüne alındığında, [104] Ahmed el-Gazâli'nin de onlarla zaman zaman dirsek ovuşturduğunu düşünmek mantıksız değildir. Bununla birlikte, bu ilişkinin kesin doğası hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecektir. [105]

Şeyh Ahmed el-Gazâli büyük olasılıkla Kazvin'de Rabial-Akhir 517/Mayıs 1123 517/1123'te öldü, çünkü bu onun ölümünün en erken ve en ayrıntılı kaydıdır. [106] Bununla birlikte, çoğu biyografi yazarı, Ahmed el-Gazâli'nin ölüm yılı olarak 520/1126'yı listeler. [107] Mezarı ilk başta Kazvin'in hemen dışındaydı. Safevi döneminde Şah Abbas (995-1038/1587-1629) bu konumdan duyduğu memnuniyetsizliği dile getirdi. Böylece şehirde yeni bir türbe inşa edildi ve *silsilesi* Gazâli'ye bağlı olan bir Sufi tarikatı *müridleri* (arayanlar) kalıntıları aktardı. [108] Türbe, Ahmedi Camii adlı küçük bir camide günümüze kadar gelebilmiştir. Nadiren hac yeri olarak tanınan mütevazı, bakımlı bir yapıdır. Asmalarla bezeli küçük bir avlu, caminin altındaki bodrum katındaki türbeye çıkar. Kuran ayeti *O'nun yüzü dışında her şey yok olur* (28:88) mezarın duvarını süslüyor, ardından 1362/1943 yılına ait Arapça bir yazıt var:

> Bu, şeyhlerin şeyhi ve sırık direği Mecd ad-Din Ebü'l-Futuh Ahmed b. 520 yılında vefat eden Muhammed et-Tusi el-

Gazâli - en derin varlığı kutsansın - Şeyh Ebu Bekir el-Nassaj'ın elinden yoksulluk cübbesini giydi ve o, Ebu'l-Kasım el-Garakani aracılığıyla Şeyh Ebu Ali el-Katib aracılığıyla, Şeyh Ebu Ali er-Rudabari'den, emirlerin başındaki el-Cüneyd el-Bağdadi'den, Sari es-Sakati'den, Maruf el-Karkhi'den, arkadaşlarının padişahından Allah Ali b. Musa er-Rida' -barış onun üzerine olsun- ve bilinen yirmi dört *silsileden* dokuzu, bu *türbesi olanın* elinde manto giyer. [109]

BÖLÜM II

UYGULAMA VE ÖĞRETILERİ

Bölüm 3

Ahmad al-Ghazali'nin Mânevi Hayatı

2. Bölüm'de görüldüğü gibi, Ahmed el-Gazâli'nin ana odak noktası, tanınma (*irfan)* ve bunların gerçekleştirildiği yolu takip etme ile ilgili bilimler, çoğu kişinin tasavvuf olarak adlandırdığı bilimlerdi . 1. Bölüm'de görüldüğü gibi, tasavvuf daha kurumsallaştıkça, Ahmed el-Gazâli'nin onunla bağlantısı menkıbe geleneğinde daha fazla dile getirildi. Gerçek Ahmed'i bu ideolojik temsillerin çoğundan ayırmak için, farklı ideolojilerden insanlar için çok farklı anlamlar kazanmış olan *Tasavvuf* ve

tasavvuf gibi terimlerle onu özdeşleştirmenin karmaşıklığı olmadan, onun özel manevi disiplinini incelemek en iyisidir . Bu bölüm, Ahmed el-Gazâli'nin Şeriat'ın emir ve yasaklarına ilişkin görüşünü inceleyecek ve onun manevi uygulamasının unsurlarını belirleyecektir. Her uygulama önce Kuran ve *hadislerdeki* emsalleri ışığında incelenecektir . Ardından Şeyh Gazâli'nin kendi görüşleri sunulacaktır. Tecrit uygulamaları için emsal olarak *(khalwah)* ve seçmelerden *(sama)* diğer uygulamalar gibi, onlar Sufi geleneğinin diğer yazarlara göre güçlü incelenecek olarak İslam'ın temel kaynaklarında değildir. Görünüşe göre nâfile uygulamalar, Ahmed el-Gazâli'nin Tus'taki ilk yıllarından ölümüne kadar hayatının ayrılmaz bir parçasıydı. Manevi disiplin ve uygulama algısı zamanla değişmiş olsa da, sahih yazıları bu tür gelişmeleri ayırt etmek için yeterli bilgi sağlamamaktadır.

Ahmed el-Gazâli'nin hem geçmişteki hem de şimdiki biyografi yazarlarının çoğu tarafından belirtildiği gibi, o esas olarak bir Sufi olarak kabul edilir. Ancak onun bu terimden ne anlamış olabileceği, çeşitli biyografi yazarlarının bu terimden ne anladığı ve birçok modern okuyucunun bu terimden ne anladığı, terimi sorunlu hale getirecek ölçüde değişmektedir. Annemarie Schimmel, Margaret Smith, RA Nicholson ve AJ Arberry gibi bilim adamları Sufizmi "İslam'ın mistik boyutu" veya "İslami mistisizm" olarak tanımladılar ve birçoğu da onların izinden gitti. Ama "mistik" ve "mistisizm" kelimeleri sorunun bir parçasıdır. Leigh Eric Schmidt'in gözlemlediği gibi, "Mevcut akademik din

araştırmalarında 'mistisizm'den daha kuşatılmış bir kategori yoktur." [1] Sorunu daha da karmaşık hale getiren şey, Kerramiyye, Melemetiyyah, Salimiyyah ve Hakimiyyah gibi erken Orta İslam döneminin diğer pietist hareketlerinin Sufi harekete dahil edilmiş olmasıdır. [2] Ortaçağ İslam'ındaki diğer bireyler ve hizipler de *mistisizm* terimini hak ediyor - takma ad ne kadar plastik olursa olsun. İhvan-ı Safa' veya Saflığın Kardeşleri, İsmail! Ebu Yakub es-Sicistani (ö. 361/971) ve Hamideddin Kirmani (ö. yaklaşık 412/1021) gibi filozofların yanı sıra Şihabeddin Yahya es-Sühreverdi (ö. 587/1191) ve Afdaleddin Kaşani (ö. 610/1213-14) kesinlikle tasavvufi eğilimlere sahiptir, ancak tasavvuf hareketinin bir parçası olarak tanımlanamazlar. *Tasavvufu,* ne *mistisizm* kelimesinin sorunlu kültürel varsayımlarını ne birleştiren ne de benzer çıkarları olan diğer grupları dışlayan bir şekilde tanımlamak için, belki de söylenebilecek en iyi şey, Sufizm'in "Müslüman bilgi ve pratiğinin güçlü bir geleneği olduğudur. Tanrı ile arabuluculuk." [3] Bu, modern öncesi İslam'ın en yaygın dindarlık hareketiydi ve modern dönemde hâlâ geniş bir etkisi olan bir hareketti.

Manevi Uygulamaları

Bölüm 1'de tartışıldığı gibi, birkaç biyografik sözlük, Ahmed el-Gazâli'nin erken yaşta tasavvuf yoluna *girdiğinden* ve inzivaya *(halve)* ve tecrit (*uzle) uyguladığından bahseder.* Ancak bu kaynaklardan onun ruhsal eğitimi ve uygulaması hakkında çok

az şey öğrenilebilir. Yine de, Şeriat bağlılığın oluşan bir ruhsal uygulama anahat, *zikir,* ölüm, gece nöbeti anma *(teheccüd),* inzivaya ve seçmelere (*sama'*) kendi yazıları, özellikle vaaz ve harflerden inşa edilebilir. Bu tür uygulamalar, onun zamanında birçok pietist hareket arasında yaygındı. Diğer Sufi yazılarıyla ilişkili olarak, Ahmed el-Gazâli'nin ve onun hakkındaki yazıları, *zühdden (zühd)* veya *nafile oruçtan (savm*) söz edilmemesiyle en dikkate değerdir . Ahmed el-Gazâli'nin tartıştığı uygulamaların, kendisinin Nişabur'da ve belki de öncesinde yaptığı süre boyunca meşgul olduğu uygulamalar olması kuvvetle muhtemeldir; çünkü o, *Tecrid-i kelime-i tevhid'de,* kişinin kendisi takip etmedikçe manevi yolda rehber olamayacağına işaret eder:

> **Ahiretin yolundaki yolfarerin (salik) benzerliği, çölün yolundan giden, ona tanık olan ve yol makâmlarını, evrelerini, ovalarını ve dağlarını bilen bir adama benzer. Onları santim santim bilir; O, onları bilir ve hem bilgi hem de tecrübe olarak kesindir. Nasıl ki bu adam çöl yolunda yol gösterici olmak uygunsa, yol göstericinin de ahiret yolunda yol gösterici olması uygundur.** [4]

Bu iddia göz önüne alındığında, diğer yazılarında önerdiği yolculuk yöntemleri, büyük olasılıkla kendisinin kat ettiği yol ile ilgilidir. Mektuplarından da anlaşılacağı gibi, kendisini bu yolda

başkalarına rehberlik etmeye uygun, başarılı bir yolcu olarak görüyordu:

> Bu sözleri gönül kulağıyla dinle ve nefsin levhasına yaz ve beni samimi bir aracı ve samimi bir varis olarak bil; Çünkü insanlardan [yani sûfilerden] öyleleri vardır ki, kendilerine istendiğinde ilham verilir, başarıya ulaşılır, hidayete erdirilir ve "iyilik ehliyle karşılaşmak kalbleri destekler." [5] Sözleri gaybdan bir hediyedir ve öğütleri kusursızdır. Zenginleşen birini görmeyen biri nasıl başarılı olabilir? [6]

Onun vahyedilen, hidayete erdirilen ve başkalarına öğretmeye ehil olan birinin sözleri olduğu inancı da *Mecâlî'de* nakledilir *:* "Kim bana ruh kulaklarıyla gelirse, ben ona semavi âlemin sırlarını iletirim. *(esrar-ı melakut).*" [7]

Şeriat

Görünmeyen ve empyreal alemine ve din sırf yasalcılığın karşı zaman zaman vituperations bu vurguya rağmen, Ahmed Gazâli takip etmek isteyen biri için şeriatın gayretli gözetilmesi belirler, *tarikat:* "Eğer inanıyorsanız, dış kutsal yasasını kabul *(eş-şar az-zahir el-mukaddes)* olan her *şeyle* ." [8] Bir talebesine bir mektupta *öğütlediği gibi,* "Yola ayağını basan herkes, şeriatın hükümlerini (*fetvaları*) kendisine tatbik *etmelidir* ." [9] Bu, onun insan olmanın tüm yönlerine uyguladığı bir ilkeyi takip etmesidir: "Kendine izin

vermesi ve kendi kendine yorumlaması başka, kaynaktan izin alması başka şeydir." [10] Şeriat, kişinin dış dünya işlerine, *tarikat* ise kişinin iç ruhsal yolculuğuna izin veren şeydir ; "Şeriat ve *tarikat* için, *emrolunduğunuza* göre bir *rek'at* namaz *kılmanız* için iki şart vardır: *Onlara ancak Allah'a kulluk etmeleri, O'nu dinini arındırmaları emredilmiştir* (Kur'an 98/6). [11] Böylece, manevi yolda seyahat ederek algılanan gerçekler *(maani),* Şeriat'ın sınırlamalarına ihanet *etse* de, Şeriat'ın kendi düzeyinde, onun emirlerini değiştirmez veya yasaklarını azaltmaz. Aldığı eğitim, hem Taciye hem de Nizamiye medreselerinde hocalık yapabilecek nitelikte olması ve Ayn el-Kudat Hemedani tarafından hem zâhir hem de hâricî ilimlerde vasıflı on kişiden biri olarak sayılması, Gazzâlî'nin muhtemeldir. Ebu Nasr es-Serrac'ın ifade ettiğine benzer bir pozisyona sahipti, "Sufiler, öğretileri konusunda fakihler ve hadisçilerle hemfikirdirler; onların disiplinlerini *(ulum)* kabul ederler ve anlam ve yöntemlerinde onlara karşı *çıkmazlar,* çünkü onlardan uzak dururlar. yenilik ve kaprisleri takip etmek, yerleşik kalıp ve gelenek örneğine uyarken. Disiplinlerinin tüm yönlerinin onaylanması konusunda onlarla ittifak halindedirler." [12]

Ahmed el-Gazâli genellikle yüzeysel yasalcılıklarla sınırlanmış bir dinin yetersizliğine karşı çıkar. Meşhur bir *hadisi* naklederek, ihlâs ihtiyacını, farz kılınan ritüellerin üstünkörü yerine getirmenin ötesinde sürdürmekte *kararlıdır:* "Oruçtan açlık

ve susuzluktan başka bir şey almayan ne kadar oruç tutuyor? ve sorun?" [13] Kendi sözleriyle, salt riayetin boşluğunu gösterir:

> Ne çok itaat mahsulü ki ölüm anında -yaptıklarını ilerleteceğiz *ve onu toz haline getireceğiz* (25:23)- lüzumsuzluk rüzgarına verilmiştir. Ne çok yüce göğüs ki, ölümün sancıları içinde -*Ve onlara Allah tarafından hesap* etmedikleri göründü (39:47)- mahvederler. [14]

Ahmed el-Gazâli'nin manevi uygulamasının ve yolculuğunun temeli standart İslami uygulama olmasına rağmen, onun için, daha önceki birçok Sufi gibi, yasanın kendisi ölü bir kabuktur. Yolcu, onun canlılığını deneyimlemek için, yasanın *emrettiği şeyin* gerçekliğine *(ma'na)* nüfuz etmelidir ; Zira fakihlerin amelleri emrettiği yerde, mürşid de kalplerin temizlenmesini emreder. Ahmad bu ilkesini göstermektedir *Majalis* İmam el-Şafii'den (d. 205/820), İmam Ahmed b sorgulanmıştır eski deli bir uydurma hesabı ileterek. Hanbel (ö. 241/855) beş vakit namazı zayi eden bir kimsenin ne yapması gerektiği konusunda:

> Yaşlı adam dedi ki: "Bu kötü kalpli bir kalptir; muhalefet onu bulandırdı ve günahların pası onu kararttı. Keder ateşinin ve pişmanlığın yakıcı fırınına girerse, belki döner." Ahmed [b. Hanbel] onun sözleri karşısında hayrete düşerek bayıldı. Hikmet temiz kalplerin kulaklarına düştüğünde,

> ona çekilirler. Fakih, "Beş namazı kıl" der, "Kalbin unutkanlığını tedavi et" derler. [15]

Bu açıdan, şeriatın emrettiği zahirî fiiller ve tasavvuf yolunun yetiştirdiği iç ihlas esastır. Abdullah Ensari'nin dediği gibi, " *Hakikat (hakika)* olmadan şeriat yararsızdır ve Şeriat olmadan *hakika* yararsızdır. Her *ikisine* de *uymayan* kimse yararsızdır." [16] Şeriat ve arasındaki bu aynı ikilemi istihdam *haqiqah,* Maybudi Kur'ân'da bu ilişkiye bir ima görür, bu devletler zaman, *aranızda her biri için bize bir yol ve bir yol tayin ettiler* (05:48):

> Yol şeriat, yol ise *hakikadır.* Yol şeriatın âdetleridir ve yol Hakk'a giden yoldur. Yol, Mustafa'nın [yani Hz. Yol şeriatı takip ediyor ve yol o kandilin ışığına ulaşıyor. Yol, Peygamber'den işittiğin mesajdır. Yol, gizli çekirdekte bulduğunuz ışıktır. Şeriat herkes içindir. *Haqiqah* bazı içindir. [17]

Ahmed el-Gazâli'ye göre farz namaz, hem şeriat hem de tasavvuf yolunu izlemek için, sadece emredildiği için değil, insanın iç boyutlarına ait bir gerçekliği olduğu için esastır:

> "İnsanın ilk hesaba çekildiği şey namazdır." [18] "Gözümün serinliği duadadır." [19] Senin bedenin, ruhun ve kalbin yok mu? Aynı şekilde Dua etmek için bir gövde, orada hareketleri ve eylem varlığıdır kalp, olan bir şırınga

haznesine *(el-hudur),* hatırlama eksik olan ve bir ruh, *(zikir)* hatırlanan şahitliği, içinde, ve yani "gözün serinliği". [20]

Bu perspektiften bakıldığında, namaz, Ahmed el-Gazâli'nin öğretilerinde, yani Allah'ı anma *(zikir Allah)* için en merkezi olan uygulama ve ilkenin bir *tarzıdır.* Bir hutbede dediği gibi, "Sürekli zikir edin, çünkü o, namazın nakdidir." [21] Anma gibi duanın da katılım düzeyleri ve dereceleri vardır. Bir anlamda tasavvuf yolunun amacı, namazın tam bir samimiyetle *(ihlas)* yerine getirilmesi olarak görülebilir . Zira Gazzâlî'ye göre, ihlâsla ve temiz bir kalple namaz kılınınca, "örtü kalkar ve ibâdet edilenin cemalinden gaybı görürse, namaz onu çalıştırır, namazı kılmaz." [22] Kişinin tüm kalbiyle dua ettiği bu idrak düzeyinde, dua yalnızca ibadet edene değil, aynı zamanda dünyayı ayakta tutmaya da hizmet eden bir eylem haline gelir: "Gecenin ortasındaki iki hafif dua kabul edilir; yeryüzünün insanları." [23]

Zikir

Allah'ı anmayı ve Allah'a *yalvarmayı ifade* eden zikir, uzun zamandır Tasavvuf pratiğinin diğer tüm boyutlarının etrafında döndüğü eksen olarak kabul edilmiştir. İbn Ata'illah es-Skandarl'ın (ö. 709/1309) yazdığı gibi, "Allah'ın zikri, refahın anahtarı ve ruhların nurudur... hakikat." [24] Bu ana fikir, Kuran'da bulunan Tanrı'yı hatırlama veya Tanrı'nın adını hatırlama veya çağırma emrini takip eder. Bazı ayetlerde, kurbanlık hayvanlar

üzerinde Tanrı'nın adını çağırması söylendiğinde (örn. Kuran okundu (7:204-205). Ama daha çok, 73:8'deki gibi genel bir emir olarak ortaya çıkar: *Öyleyse Rabbinin Adını anın ve O'na tam bir bağlılıkla anın;* 76:25: *Ve sabah akşam Rabbinin Adını anın* (karş. 3:41); 33:41: *Allah'ı çok anarak an*. Kuran'ın bakış açısına göre *zikir,* bu dünyada ve ahirette mutluluk verir - *ve Allah'ı çok* anın *ki, umulur ki kurtuluşa erersiniz* (62:10) - ve insanoğlunun *onunla* huzur bulacağı şeydir: *Gerçekten Allah, dilediğini saptırır ve dilediğini saptırır. tövbe edenleri, iman edip kalpleri Allah'ı zikretmekle huzura erenleri kendisine hidâyet eder. Allah'ı anmakla kalpler huzura ermez mi?* (13:27-28). Buna karşılık, inkarcıların kalplerinin *Allah'ı anmak* için *katılaştığı* söylenir (39:22).

Bu merkezi Kuran mesajına uygun olarak, Ahmed el-Gazâli, kendisinden önceki ve sonraki Sufi İslam'ın çoğu taraftarı gibi, zikri manevi hayatın ekseni olarak gördü. Bir celsesinde şöyle der: "Allah'ı anmaktan başka meşgale yoktur. O, Allah'ın kılıcıdır, peygamberlerin ve evliyaların kalplerini çepeçevre sarar, kalplerini sevmediği şeylerden keser. onlara katıl." [25] Ve bir mektupta bir müridine *zikrin* insan olmanın gerekli bir parçası olduğunu söyler : "İnsanda ekmek ve su ile yaşayan bir şey olduğu gibi, insanda da Allah'ın zikriyle yaşayan bir şey vardır. " [26] Böylece, duanın kalbi olduğu için, takipçilerine her zaman Tanrı'yı hatırlamalarını emreder. Bu açıdan bakıldığında, *zikir,* çoğu inanan tarafından takip edilen emirlerin ötesinde bir inanç veya samimiyet derecesi gerektirir. Gazâlî'den çok önce *zikir,*

bütün tasavvuf yolunun tarif edildiği karmaşık bir terim haline gelmişti. El-Kelabazi'nin yazdığı gibi, " Zikr birkaç türe ayrılır: Birincisi, Kalbin zikridir, yani zikredilenin unutulmaması, zikredilmesidir. İkincisi, Hafız'ın sıfatlarını zikretmek ve üçüncüsü, zikredilenin sıfatlarını hatırlamaktır. Öyle zikredilmiştir ki, zikirden helâk olunur, çünkü zikredilenin sıfatları sizi sıfatlarınızdan yok eder, siz de zikirden helâk olursunuz." [27]

Zikir ve manevi aşk *(fâşk),* Gazâli'nin öğretilerinin iki ana teması olarak anlaşılabilir. Bütün *Sevânih* manevi sevgi ve ilahi aşk gizemlerinden ve bütün üzerine bir yorum olarak okunabilir *fi Kalimat at-tevhid at-Tecrid* seviyelerine kadar bir kılavuz olarak okunabilir *zikir* . *Zikr, Meclis'te* de kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır . Gazâlî için o kadar önemlidir ki, manevî pratiğinin diğer tüm boyutları, *zikir* için destek veya onun ritüel dua tartışmasında gösterildiği gibi, onun uzantıları olarak görülebilir . Aşk okuluna bağlı olarak tanımlanabilenler için, aşk ve anma iç içedir. Bu bağlamda Maybudi, " *zikir* bardağından aşk şarabı" içmekten bahseder . [28]

Ahmed el-Gazâli, *zikir* uygulamasına ilişkin genel tartışmalarda, *kişinin zikrin* ötesine geçmesini ve *zikredenin (zikir)* Hatırlıya *(el-mezkur) gitmesini ister.* Bir Sohbetinde kişinin nasıl hatırladığına ilişkin bir soruya, "Kulum deyinceye kadar 'Allah' deyin' deyin. Ey Müslümanlar Vazgeçmiyoruz

Biz Allah demeyi unutuncaya kadar "Allah" diyoruz.Çünkü bu O'nun *sözüdür.Unuttuğun zaman Rabbini anın* (18:25). Yani adı "sorgulayıcı sonra dedi ki, 'Adlandırılan Ama. Hatırlama unutmuş' Ahmed yanıt verdiği için," Size öğüt unutmak için üzerine düşen hatırlıyorum unutmak zaman, *(dhakir)* anısına *zikreden* zikir ile zikir *karışır."* Adam bu soruya, "Ben *zikri ve zikri* unuttum" cevabını verdi.

> Bir mesele kalır ki, unutan biri olduğunu unutman için kalır. Çünkü unutma bilginiz, *tevhid (kelam-ı tevhid)* ifadesinin *sevincidir.* İnsan sustuğunu duyduğunda, onun susması unutmanın unutulmasıdır. "Unuttum" derse, bu unutmanın hatırasıdır. *İmanda* bir tat vardır ki, olay *(hutte)* önüne *açılıncaya* kadar "Allah" *demeyi bırakmaz* ve olay yayıldığında zikir mahali onu sarar ve gözyaşı bir anda genişler. [29]

Burada olay, Kuran ve Hadislerde anlatılan kabir ve kıyâmet günü hakikatleri ile ahirete ait diğer hususlara işaret etmektedir. Çoğu Müslüman, bu tür hesaplarda anlatılan cezaları ve nimetleri, bedensel ölümden sonra yaşananlar olarak anlar. Ancak birçok Sufi için bunlar, insanın içinde yatan ve kişi Tanrı'ya giden yolda seyahat ederken gerçekleşen gerçekliklerdir. Yolun bu yönünü açıklarken, Ayn el-Qudat ahiret dünyasını ilgilendiren yolcuya bilinir hale ilk şey vahim halleri ise" yazıyor Bunlar

hepsi insanın içindedir, çünkü ondan ortaya çıkarlar. Şüphesiz onlar ona bağlıdırlar." [30]

Her şeyi unutma ve sadece *Hafızları* hatırlama *aşaması, Tecrid'de manevi yolcunun* "gizli özünün sağlanmasına" tekabül eden en yüksek zikir seviyesi olarak anlaşılabilir . Ahmed el-Gazâli'nin manevi soyundan gelen Necmeddin Kübra'nın (ö. 618/1221), *zikrin mertebelerinden* daldırma dereceleri *(istiğrak)* olarak bahsederken yazdığı gibi, "Üçüncü daldırma, *zikrin kişinin zihnine inmesidir.* Bu, zikir edenin zikirden, zikirden kaybolmasıdır." [31] Fakat Gazâli, Hatırlananın yanında hiçbir şey olmadığı için her şeyi unutmayı vurgularken, Kübra daha az gerçek olanın Gerçeğin Kendisi olana daldırılmasını vurgular.

Kişinin bu *zikir* derecesine ulaştığı yolun aşamaları Gazâli'nin mektuplarında ve oturumlarında *zikredilmekte,* ancak daha geniş ayrıntılar *Tecrid'de verilmektedir.* Bir Sohbetinde Gazâli, Ebu'l-Hüseyin en-Nurl'e, " *İrfan* nasıl anlaşılır?" diye sorulduğunda, "Bu, ateş ve nurdan oluşan yedi okyanustur. Onu geçtiğinizde 'bir balık sizi yutar'; Gazâli, birinciyi ve sonuncuyu yutar." [32] Bir başka celsede Gazâli, Allah'ın yedi göğü *nasıl* yarattığına dair Kur'ânî şehadetini temel alarak, yaratılışın evrelerinden yedi olarak bahseder: *başka bir, ve Ay, açık bunun içinde yapılmış ve güneş bir lamba yapılan?* (Kuran 75: 15-16; bakınız, örneğin, 2:29, 41:12, 65:12, 67: 3, 71:15). Şeyh diyor,

> Yarattığınız tabiatın aşamalarını yedi gök olarak karşılayın.
>
> Yarattığınız tabiatın mertebelerinin ayı kalbiniz, güneşi ise ruhunuzdur. *Zikirde* Müslümana ilk gelen şey, kalbinin ufkunda beliren bir *nurdur,* yani hilaldir. onun gecesi nerede? O artmaya sona ermez *zikir* ve kalbi karşılaşma eğimler *(el-muwajahah)* O'nun söyleyerek, "*Ben yüzümü çevirdiler*" (6:79). [33] Sonra on dört [aşamaları] oğlu diyor olduğunda "Kalbim Rabbim gördü." Böylece o, şâhid olur ve şâhid olur."

Yedi sayısı aynı zamanda Gazâli'nin varlık türlerini övülmeye değer ve *kınanmaya* değer olarak ayırdığı *Tecrid'deki* manevi yol vizyonunu da tanımlar . İnsanın övgüye lâyık varlığı lütfa *(fadl),* kınanacak varlığı ise adalete (*adl)* tekabül eder . Bunlar, Allah'ın Sıfatlarının farklı yönlerini gösteren insan boyutlarına tekabül eder. Böylece insanın övülen boyutu, Allah'ın lütuf ve rahmetine ait isimleri tecelli ederken, insanın kınanabilir boyutu, Allah'ın adaletini veya gazabını tecelli eder. Böylece manevî arınma süreci, "*Muhakkak ki rahmetim gazabımdan üstündür*" *hadisi kudsî hadisine* göre, *İlâhî Lütuf* ve Merhamet Sıfatlarının Adalet ve Gazap *Sıfatlarına üstün geldiği bir süreçtir* . [34] Hem lütuf boyutunun hem de adalet boyutunun, hangi sıfatlarla daha tam olarak tezahür edebileceklerine göre farklı mümin kategorilerine tekabül ettiği düşünülebilir. Şeyh Ahmed'e göre onları ayıran şey, ihsan ehlinin "Allah'tan başka ilah yoktur"

suretini ve manasını almaları, adalet ehlinin ise "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesini "anlamsız bir surette" almalarıdır. Dışlarını sözle, içlerini küfürle süslerler, kalpleri kararır, kararır." [35] Ahmed el-Gazâli için lütuf sahibi olmak tasavvuf yolunun başlangıcıdır. Sadece O'na güvenerek Allah'tan başkası ile yakınlık aramayı gerektirir. Bu seviyede, *zikir* "ruhun krallığında" ikamet eder. Gazâli severler olarak bu seviyede Sufi ifade ederler *(el-ashiqun)* kime ötesinde unveilers olan seçilmişler seçilen vardır *(kashifun)* için *zikir* gizli çekirdek yaşıyor. [36]

Tecrid'in ilk üçte ikisi, adalet *ehli ile lütuf ehli* arasında keskin ayrımlar yapmaya odaklanır. Ancak metnin son üçte birinde Gazâli, yolcunun yolda ilerlerken farklı *zikir* formüllerini kullandığı sürecin teknik bir açıklamasına girişir . Sunumu, insandaki lütuf ve adalet arasındaki karşıtlıkların bir tasvirine dayanmaktadır. Ödül sekiz bölümden oluşur: duyu algısı, anlayış, akıl, dış kalp, kalp, ruh, gizli çekirdek ve özlem; adalet yedi bölümden oluşur: duyu algısı, meşguliyet, kapris, ruhun bulanıklığı, ruh, insanlık ve doğa. Adalet beklenen ateşi, lütuf ise *tevhidin nurunu* temsil eder . Adaletin yedi sıfatı, lütuf sıfatlarının karşısında yer alır, ancak arzunun adalet sıfatları arasında bir karşılığı yoktur, yani ikiliğin ötesinde bir aşamada olduğunu ima eder.

Yolda ilerledikçe, fazilet nurları adalete ait sıfatların üzerine yükselir ve onları yok eder. Birlik tanıklık olarak *(tevhid),* ışık

tevhid cömertliği ait kısmından sonra, cömertlik ilişkin bölümü üzerinde yükselir bir yer olmaktan çıkar dek karanlığı ve dönüşümleri bunu obliterates adaletle ilgili kısmında bir ışık tutar karanlıktan ve ateşten. Lütuf nitelikler bir-nura atıfta söylenen hangi ışığın yedi okyanuslara eşleşecek şekilde görünür, *Majalis* yangın yedi deniz atıfta adalet nitelikleri ile. Bu karşıtlıkların dualitesinin ötesinde yer alan *himaye* veya *emel,* o zaman o *seviyeye çıkmayı göze almış herkesi* yutan balığa tekabül edecektir, yani insan arzusunun İlahi emel tarafından tüketildiği, öyle ki kişinin Allah'ın emrine tam bir teslimiyet içinde olduğu anlamına gelir.

Nur, bu *himmetin nurundandır* ki, önce gizli nüveye, sonra da *lütfun* aşağıdaki sıfatlarına *nur* gelir. Bir sıfattan diğerine geçerken, adaletin mukabil sıfatının karanlığını siler. O halde adaletin bu nitelikleri *şehadetin* ilk kısmı *gibidir,* "Tanrı yoktur", amacını *şehadetin* ikinci kısmında bulan olumsuzlama, "Allah'tan başka", yani tasdik. Böylece olumlamanın ışığı, olumsuzlamanın karanlığını yok eder. Işık olarak *Shahadah* hakim gelir, o adaletle ilgili yedi nitelikler üzerine lütuf ait yedi nitelikler parlar [37] sonra

> Nefsin karanlığı, tasdik nuru ile ortadan kalktığı zaman, o nurla senin adalete ait dünyanı aydınlatır ve onun adalete ait kısımları, nimete ait kısımlara dönüşür. Böylece ayıplanan duyu algısı övülen duyu algısı olur, kapris akıl olur, nefsin bulanıklığı dış kalp olur, insan ruh olur, tabiat

gizli bir öz olur ve şeytan hükümdar olur. Peygamber'in "Şeytanım teslim oldu" sözünde buna işaret edilmektedir. [38]

Lütuf sıfatlarının adaletin niteliklerine üstün geldiği süreç, üç dünyaya tekabül eden üç yol makâmı içerir. Bu yol makâmlaı sunumunda, Gazâli üç temel düzeyleri-kalbine insan iç bölgelerinde standart Tasavvuf bölümü kullanmaktadır *(kalb),* ruh *(ruh),* gizli çekirdeğin *(Sirr)* - temsil kalple en dıştaki veya en alttaki seviye ve insanın en içsel veya en yüksek seviyesini temsil eden gizli çekirdek. Şeyh'in yazdığı gibi,

Kalp, ruh ve gizli öz, bir kutunun içindeki kabuktaki bir inciye veya bir evin içindeki kafesteki bir kuşa benzer. Kutu ve ev kalbe, kafes ve kabuk ruha, kuş ve inci gizli öze benzer. Eve ulaşmadığın zaman kafese ulaşamazsın ve kafese ulaşmadığın zaman Bana ulaşamazsın. Aynı şekilde, kalbe ulaşmadığınız zaman ruha, ruha ulaşmadığınız zaman da gizli öze ulaşamazsınız. [39]

Başka bir deyişle, "Kalpler aleminden geçilmedikçe ruhlar alemine ulaşılamaz ve ruhlar aleminden geçilmedikçe gizli özler alemine ulaşılamaz." [40] Bununla birlikte, bu, kişinin yolda seyahat etme sürecini anlamasına yardımcı olmak için yalnızca bir tahmindir. Gerçekte, "ruhlar dünyası, kalpler dünyasından daha büyüktür ve gizli çekirdekler dünyası, ruhlar dünyasından daha büyüktür." [41] O halde gizli özler dünyası, tanıyanların alanıdır,

ruhlar dünyası âşıkların alanıdır ve gönüller dünyası tövbe edenlerin alanıdır. Ahmed Gazâlî de şu üç mertebenin altında mertebeler görür: Nefs münafıkların, beşeriyet kâfirlerin, nefs ise münafıkların sahasıdır. En alt alemler, "adalet dünyasının uçurumları ve en alt seviyeleri"dir. [42] Bu en aşağı alemlerde bulunanlar, tabiat ve insanlık alemlerinde olanlar, "en yüksek olanı arzulamaktan gözleri kördür, arzuları en aşağı olana bağlıdır ve özlemleri, içinde hala ceset olan bu dünyanın paylarına yapışır. hayvanların ahırı." [43] Manevi yolun başlangıcında olanlar, kendilerini bu dünyalardan manevi alıştırmalar yoluyla ayırmaya çalışırlar, ancak bu dünyalardan bir şeyler, dini görüşleri Cennet umudu ve Cehennem korkusu ile tanımlandığı sürece kalır. Daha yüksek olanı arzulasalar bile, bu onları en yüksek olandan uzaklaştırır. [44] Ödül aramak yerine, *Tanrı'nın yüzünü* isteyerek tapınmalıdırlar (6:52). Ancak bu metin zaten manevi yola meyledenler için yazıldığından, odak noktası *zikri içselleştirme* sürecidir, ta ki kişi gizli öz alemindeyken, "[O] görünmeyenlerden başkasını duymaz. ve gaybdan başkasını görmez." [45]

Çok uzun adalet Wayfarer en nitelikleri sunmamıştır gibi, o, ilk yolu makâmında imha dünyayı kalır *(alam el-fana ʾ,)* onun kabahatli nitelikleri silinir burada beri. Bu *mertebedeki kimse,* adaletin karanlığını lütuf *nuruyla ortadan kaldırdığı için,* "Allah'tan başka ilah yoktur" *şehadetini* uygulamalıdır . O, *nefsin* (*nefs*) ve onun kınanacak niteliklerinin ağır bastığı yolun henüz

başlarındadır . O nedenle inkar ve benzeri ayrıntılar sileceği konusunda ihtiyacı olduğunu ve bu olumsuzlanmasıdır *(nafy)* ait *Shahadah,* "Hayır tanrı." Olumlama *(Ithbat)* ait *Shahadah,* "ama Tanrı," o zaman kalpler sağlanmasıdır *(rizq el-i kulûbun),* ve ne zaman *Shahadah en* doluluk gerçekleştirilmiştir, bu kalplerin unveiler olan *(kashif el-i kulûbun).*

Adaletin tüm sıfatları silindiğinde veya aydınlandığında, *yolcu* ikinci yol makâmına, cazibe dünyasına (*alem al-cedhabiyyah) hareket eder,* burada artık adaletin niteliklerinin karanlığına *çekilmez,* sadece ilahi krallığa. Bu aşamada, kınanmaya değer nitelikler azaldı ve övgüye değer nitelikler baskın hale geldi. Bir nedenle adını kullanabilir *Allah* onun içinde, *zikir* Allah'ın, mukayese onaylanması halinde övgüye özelliklerini ve artar bir güçlendirir beri *(tanzih) d* [6] Adına *Allah* ruhları hükmü yatıyor *(rizq el-arwah),* ve dolgunluğu idrak edildiğinde, ruhların *örtüsünü kaldırır (keşifü'l-erve).*

Üçüncü yol makâmını, kişinin "*Huwa Huwa*" ("O O'dur" veya "O, O'dur") *demekte* ısrar ettiği, sahip *olunan dünyadır* (*'alem el-kabd*). Burada kınanacak sıfatların bulanıklığı tamamen ortadan kalkmış, övülen sıfatların nurları yükselmiş ve hiçbir aracı olmaksızın Hakk'a bağlanmıştır. [47] Bu şekilde *makam,* "*Kendine göre yok,* O'na göre var *olursun, kendine* göre yok *olursun* ve O'na göre var *olursun* . O *halde zikret Huva, Huvâ,* çünkü var olan *Huvâ* ve *ahirettir* . yaşamak *Huwa'dır* ." [48] *Hüva* gizli çekirdeklerinin hüküm

daha sonra *(rizq el-asrar),* ve doluluk fark edildiğinde gizli çekirdeklerinin unveiler olan *(kashif el-asrar).* Oynama dünyasında yaya yolcu tamamen tarafından sahip olduğu O kadar *gerçektir* ki, hiçbir aracı olmaksızın, Tanrı aracılığıyla tam bir kendini yok etme *(tasarruf)* sahibidir . Bu, İlahi iradenin insan özlemini *(himma)* yuttuğunun *söylendiği noktadır.*

Gazzâlî'nin Mecâlî'de bahsettiği on dört çocuk oğlu, adalet ve lütfun on dört *mertebesinin,* onları aşmış olan ve İlâhî mülk dünyasının kendi tasarrufuna geçmiş olan oğludur. [49] O, üç dünyanın ara makâmlarından geçmiştir ve onun yakarışı, çağrıda bulunanın ve çağrının, Çağrılan'da tamamen emildiği noktaya ulaşmıştır. Maybudi'nin Kuran 2:121 hakkındaki yorumunda belirttiği gibi,

> **Yolun Piri, "Kul, zikirde dilin kalbe, kalbin ruha, ruhun gizli nüveye, gizli nüvenin Nur'a ulaştığı bir yere ulaşır. Kalp dile der ki: "Sessizlik!" Ruh kalbe der ki, "Sessizlik!" Gizli çekirdek ruha, "Sessizlik!" der. Allah yolcuya, "Kulum, bir süredir konuşuyorsun. Şimdi ben söyleyeceğim, sen de dinle" der.** [50]

Ölümün Hatırlanması

Birçok Müslüman için Allah'ı zikretmek, ölümü hatırlamakla yakından ilişkilidir, çünkü Rabbini zikreden kişi, öldüğünde O'na

kavuşacağını bilir ve her an Allah'a karşı saygıyla, *takva* ile ölmeye *hazırdır.* Bu nedenle ölümün anılması, her zaman Müslüman dini yaşamının içsel bir boyutu olmuştur. T.J Winter'ın gözlemlediği gibi, **"Müslüman deneyiminin ilk günlerinden itibaren ölümün anılması ve eskatolojinin cezalandırıcı gerçekleri, adanmışlık yaşamının temelini oluşturan bir karakteristik sağladı."** [51] Gerçekten, ölümün hatırlatıcıları tüm Kuran'a nüfuz eder: *Hiç kimse hangi ülkede öleceğini* bilemez (31:34); *Her can ölümü* tadacaktır (3:185, 21:35, 29:57); *De ki:* "*Ölümden veya öldürmekten kaçarsanız, kaçmanız size fayda* sağlamaz " (33:17). Fiil "ölmek" *mat* *bir* / *Yamut* *u,* : ve türevlerinin Kur'an'da 173 kez daha az oluşur ve sık gelmek olduğunu hesaplaşma söz ile birleştirilmiştir *Say, "Eğer irade küçültmek hangi ölüm muhakkak size kavuşursunuz, sonra görünmezi de görüneni de bilen Allah'a döndürüleceksiniz ve o, yaptıklarınızı haber verecektir.*" (42/8).

Hem vahiy hem de Resulünün öğretileri, Müslümanları dünya hayatı için değil, ahiret için çalışmaya teşvik eder: *De ki* : "*Dünyanın malı az, ahiret ise Allah'tan korkanlar için daha hayırlıdır*" (4:77).); *Kim ahiret hasadını isterse, ona ekinini artırırız. Kim bu dünyanın* ekilmesini isterse, *ona ondan veririz, ancak* öbür *dünyada onun bir payı yoktur"* (42:20). Peygamber, bu tür Kuran ayetlerini tefsir edercesine, takipçilerine, "Kim Allah'a kavuşmaktan iğrenirse, Allah da onunla buluşmaktan nefret eder" diye öğretmiştir. [52] Ve ölümü hatırlamayı, bir kişinin aklının bir işareti

olarak sayardı: "Akıllı kişi, kendini yargılayan ve ölümden sonrasını amel edendir." [53]

Bu tür öğretileri takip eden Sufiler, uzun zamandır ölümü hatırlamayı manevi yolculuğun merkezi bir bileşeni olarak görmüşlerdir - o kadar ki, bir Sufi yolunu savunanların sloganı uzun zamandır "Ölmeden önce öl" olmuştur. [54] Ahmed el-Gazâli, bir vaazda dinleyicilerine şu tavsiyede bulunduğunda, bu nedenle iyi bir arkadaşlık içindedir:

> Saçını yüzüne tut, kafanı duvara vur ve "Ölüm, ölüm!" de. uyanacaksın. Nefsin ölüme razı olduğu zaman de ki: "Ölüm bir yoldur, uzama nerede?" . . . Kim Allah'ı anmak için ölürse, takva sahibi olarak kabul edilir ve tok biri olarak diriltilir. [55]

İhya'sı "Ölüm ve *Ahireti* Anma" başlıklı kırkıncı ve en uzun kitabı olan kardeşi Ebu Hamid gibi [56] Ahmed el-Gazâli de ölümü anmayı manevi yolculuğun gerekli bir koşulu olarak görmüştür. Bu, mektuplarında ve oturumlarında en belirgindir. Kuran'ın kendisi gibi, vaazları bazen ölümün ve takip edilecek yargının sürekli bir hatırlatıcısı olarak okunur. Daha ilk sohbetinde dinleyicilerine, "Yılları boşa harcadınız ve geri kalanı için bahaneler uyduruyorsunuz ve belki de bu sizin son gününüz ve son geceniz" diyor. [57] Ölümü anmak çok önemlidir, çünkü manevi yol uzundur ve saati kimse bilmez:

Nefsine de ki: "Önünde iki işin var. Eğer bu dik yoldan kurtulacaksan, bu büyük iş *(hatr)* için hayatının geri kalanının *eforu azdır. Kurtulmadıysan.,* o zaman sonsuzluğun sefaleti *(abad)* on günlük çabalara katılacaktır." Bu, bunun bilincinde olan birinin bilgeliğidir. [58]

Ahmed el-Gazâli'nin sürekli olarak ölümün anılmasını vaaz ettiği amansız tavır, dinleyicilerden birinin "Bize karşı nazik olun" diyen bir üyesine verdiği yanıtta görülür. Buna, "Ey yoldan çıkmışlar, uyuyorsunuz, cezanıza ve ölümünüze kadar zaman geçiyor. Yol uzunken ben size nasıl yumuşak davranayım?" diye cevap verir. [59] Başka bir örnekte, astrologların kehanetlerinin doğruluğu sorulduğunda şöyle cevap verir:

Astrolojik kavuşumların *(kıranat)* gerçek olup olmaması, müneccimlerin yalan söylemesi veya doğru söylemesi - ölümde şüphe yoktur ve hiç kimse ondan kaçamaz. Onlara [bağlaçlara] ulaşmak ölümdür. Ölümden gafilsen kavuşursun, Allah'tan gafilsen kavuşursun, Şeytan'la kavuşursun *Kim* Rahman'ı zikretmekten gafil kalırsa, *biz ona bir şeytanı arkadaşı (karin) nasib ederiz.* (43:37). [60]

Şeyh Ahmed'in sohbetler boyunca ölümü ele *alış tarzı,* ilk yarısında Aynu'l-Kudat'a ölümü hatırlamasını emrettiği Ayniyye'de daha yoğun bir biçimde belirgindir : "Geceleyin ölüm saldırısının farkında olmak, şartı ve kabri hatırlamak şeriatın bir

parçasıdır." *Majalis'te* olduğu gibi, *müridine* ölümün gerektirdiği hesabı hatırlatmak için birkaç Kuran ayetini bir araya getirir:

> *Bir gün gelmeden* (2:254, 14:31, 31:43, 42:47), " Keşke Allah'a uysaydık *ve bir elçiye* uysaydık " (33:44). "Keşke Allah'ın ve Resulün emrini yerine getirseydim" demenin fayda vermeyeceği *bir gün gelmeden* . [61] Ölüm meleği gelmeden önce, "*Keşke beni yakın bir zamana kadar geciktirsen*" (63:10) demesi ve "*Şimdi! Oysa sen isyan ettin ve bozgunculardan* oldun *"* (10:91); ve tehdit, "*Fakat daha önce terk edilmeyeceğine yemin etmediniz mi?*" (14:44) ve "*Onlarla* diledikleri *arasında bir engel*" (34:54) çağrısı. [62]

Daha sonra Kuran'dan şiir ayetlerine döner, Ali b. Konuyu eve götürmek için Abi Talib ve Arap atasözleri:

> İnsanlar kaç dağı yükselttiler, sonra geçtiler de dağ bir dağ olarak kaldı?
>
> "Lezzetleri yok edenin zikrini artır" bir emirdir, [63] ve "Cevap olarak ölüm yeter" ise şifadır. [64] "Bugün turda, yarın yerde."
>
> Çağrıldığınızda ve cevap vermediğinizde ne söyleyeceksiniz? Sorulduğunda ve ölümün sancıları içindeyken?
>
> Kanıtın olmadığında ne söyleyeceksin?

Zevklerin spoileri üzerine geldiğinde?

İşler Allah'a dönmüyor mu? (42:53)

Rehberiniz kötü öğreten bir ruh olduğundan,

İlâşkinizin muzaffer olacağını düşünmeyin.

Gaflet karanlığında ve kibir uykusunda,

Korkarım uyandığında o Gün olacak. [65]

Şeyh Gazâli'nin Farsça düzyazısıyla örülmüş bu şiir, atasözleri, Kuran ve Hadis kombinasyonu, ölümü hatırlamanın aciliyetini yansıtan bir dolaysızlık üretir. Aynı ton, sohbetlerında ve mektuplarında bulunur ve öğrencilerine ilettiği mesajın ve büyük olasılıkla kendi manevi uygulamasının önemli bir bileşenini oluşturur.

Ahmed'in halka açık oturumlarına katılanların çoğu, onun ölüm tartışmalarını büyük olasılıkla fiziksel ölüme bir referans olarak anlamış olsa da, o, ruhsal ölüme veya Maybudi'nin "iç ölüm" *(marg-i batin)* olarak adlandırdığı şeye "iç ölüm" *(marg-i batin)* olarak atıfta bulunuyordu. dış ölüm" *(merg-i zahir)*. Bu içsel manevi ölüm, Ahmed'in özel mektuplarına da konu olurdu. O, bu noktayı detaylandırmaz, ancak *Temhidat'ın* çeşitli pasajlarında, müridi Aynü'l- *Kudat,* kendi tabiriyle gerçek ölüm olan manevi

ölümün doğası hakkında ayrıntılar verir: [66] "Bize göre ölüm şudur, Kişi Sevgili dışında her şeyden ölür, böylece her şeyi Sevgili aracılığıyla yaşar bulur ve Sevgili aracılığıyla yaşamaya gelir. O zaman ölümün ne olduğunu kendi içinde anlarsın." [67] Bu bakış açısına göre, gerçek ölüm, yeniden doğmadan önce benliğin Tanrı'nın önünde yok edildiği ve böylece kişinin Tanrı'nın içinde ve aracılığıyla varlığını sürdürebildiği içsel ölümdür. Ayn el-Kudat'ın dediği gibi, "Sen sen olduğunda ve kendine kapıldığın zaman değilsin, sen olmadığın zaman ise tamamen kendin olacaksın." Maybudi, bu ilkeyi daha açık bir şekilde ifade ederek, "İç ölüm, kişinin kendisi olmadan kendinde ölmesi ve Gerçek'ten Gerçek'te, Gerçek'le birlikte yaşamasıdır" der. [68]

Ayn el-Kudat, içsel ruhani ölüm ile dıştaki bedensel ölüm arasındaki ilişki hakkında şöyle yazar: "Ey dostum! O dünyada her şey yaşam içinde yaşamdır. Ve bu dünyada her şey ölüm içinde ölümdür. Ölümü aşmadıkça, ulaşamayacaksın. ömrü: *bilselerdi Ve elbette ahiret Abode ömrü gerçekten de* . (29:64) hayatı içinde yaşama "® için ulaşmak için ", 'yolcuya iki kez doğmuş olmalıdır.' Birincisi annesinden bu dünyaya, ikincisi ise geçim dünyasını görebilmek için "kendinden doğmak"tır. [70] Ölümü hatırlama pratiği, "Bu fiziksel kalıbın ölümünün ötesinde bir ölüm olduğunu bilmek ve bu fiziksel kalıbın dışında başka bir yaşam olduğunu anlamak" içindir. [71] Böylece kişi ölümü kucaklayarak, gerçek aşıkların arzuladığı aşk içindeki yaşama doğru ilerler. Bu bağlamda Maybudi şöyle yazıyor: "Kendinde

ölmedikçe, Gerçek aracılığıyla yaşama gelmeyeceksin. Öl, ey arkadaş, yaşamak istiyorsan öl!" [72]

Gece İbadeti

Ahmed el-Gazâli, ölümü hatırlama çağrılarında da görüldüğü gibi, dinleyicilerini uykudan sakınmaları konusunda uyarmış ve Ayn el-Kudat'a gecenin anma vakti olduğunu tavsiye etmiştir. Gece nöbeti *(teheccüd), emrettiği* manevi disipline içkindir. Bu, Kuran'ın *şu* emrini *takip eder:* Geceleri uyanık *kalın, çünkü bunda sizin için bir fayda vardır* (17:79) ve geceleri ayaklarına kadar namaz kıldığı bilinen Hz. Muhammed'in âdeti vardır. şişmişti. Peygamber'in gece namazının faydası hakkında şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "Rabbimiz her gece, gecenin son üçte biri kaldığında en alt semaya iner ve 'Bana dua edene icabet ederim. Ben ona veririm, benden mağfiret dilerse onu bağışlarım." [73]

Mecâlî'de kaydedilen ilk celsede Gazâlî, dinleyicilerine geceyi ibadetle geçirmelerini tavsiye eder. Ayağa kalkamayacak kadar yorgunlarsa, oturarak namaza devam etmelerini, uyku ağır basıyorsa "kalp zikrederken uyumalarını" tavsiye eder. [74] Onun bakış açısına göre, gece nöbeti bir adanmışlık faaliyetinden daha fazlasıdır - kişinin gerçek doğasının arandığı bir uygulamadır. Ahmed el-Gazâli ve diğerleri, bu gerçek tabiatı kişinin "an" *(vakt) olarak adlandırmışlardır:* "Gecenizi secdeye ayırın ve *anınızı onda arayın* . içinde." [75] Bu "an", diğer birkaç sohbetinde şu *hadise* atıfta

bulunularak atıfta bulunulur *:* "Allah *katında* hiçbir meleğin *yaklaştırmadığı* ve peygamber göndermediği *(yattali* Cu*) bir anım var* ." [76] Bir başka celsede bu *duygunun* kaynağını bir *hadis-i kudsi* olarak *zikreder:* "Benimle kulum arasındaki, hiçbir meleğin getirmediği ve peygamber göndermediği sırrı görür." [77] kişinin anı sırrı olarak Ahmed Gazâli neyi anlatır kişinin gerçek kendini, tamamen mevcut olmaktır bilmek için *(Sirr)* içinde *at-Tecrid.* Kişinin artık gelip geçen anların kölesi değil, onların efendisi olduğu manevi sabitlik *(temkin) makamına* ulaşmak için zamansallığın keskinliklerini ve renklerini *(talvin) fethetmektir* . Gazâlî, *Sevânih'deki sabit makam hakkında yazdığı gibi,* "İşte o, *ânın* efendisidir. *Dünya semasına indiği zaman, ânı aşacaktır,* zaman onu *aşmayacaktır* ve andan itibaren özgür ol." [78] Kişinin gece nöbetinde anını bulması, bu nedenle kişinin anını tüm dualitelerin ötesindeki ruhsal sabitlik durumunda ustalaşması için gerekli bir uygulama olarak görülebilir.

Gazâlî'ye göre, "Gece namaz kılanın gündüzü yüzü güzeldir ve senin salih *(salih) bir* adam olduğun kalbe gelir ." [79] olduğunu söyleyen bir şeklinde iletilir anlamı hakkında soru sorulduğunda *hadis Kudsi* - "O iddialar, gece onun üzerine geldiğinde Me sonra Me uyumayan için seven yatıyor" [80] -kıs da talimatları sağlayan bir yorum sağlar nöbetin nasıl yapılması gerektiğine gelince:

> Yani, beni görmezden geliyor ve hepiniz, yollarda ilerlediğiniz halde O'ndan uyudunuz. Eğer O'nu zikretmek için uyursanız ve gece sizi yorduktan sonra abdest alırsanız, O'ndan değil, O'nunla ya da O'nunla yatmış olursunuz. Çabalarınızda çabalayın ve gece nöbeti gerçekleştirin. Nöbet sizi yorduğunda, uyku ve yorgunluk sizi *ele geçirdiğinde, Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir* (4:2). [81]

Bir öğrenciye yazdığı mektupta, özel talimatlar verir ve Cuma gününü gece nöbeti için en iyi gece olarak tanımlar:

> Cuma gecesi kendinizi uykudan mahrum bırakmak sağduyulu bir eylemdir; erkekliğin nakit para (naqd) orada görünür.[82] Gecenin başında kırk vakit namaz kılın, hamd edin ve abdesti yerine getirin. Cuma gecesi şafaktan önce temiz olmak ve büyük abdesti yerine getirmek güzeldir. Cuma gecesi, çağrının sabit olması şartıyla, ayrılmadan (temyiz) iyi talihin (devlet) dönüşünü beklemek şüphesiz bir sonuç doğuracaktır. Bir gecede bir sonuç vermezse, ıstırap için bir neden yoktur, çünkü bakkalların teraziye bir kaya koyması beklenir.[83] Eğer biri birinden dürüstlük ve samimiyet isterse ve birçok geceyi özür dileyerek geçirirse, bu o kadar da inanılmaz olmaz. Bin yılımı sana umarak geçirebilirim", canları yananların tesbihidir. Kişi hatırlamada ve bu uyanıklıkta ısrar etmelidir; Cuma gecesi göz açıp

kapayıncaya kadar uyumak abdesti bozar. Perşembe günü hazırlık yapmak ve Cuma gecesi yemek yememek bu hedefe ulaşmada yardımcı olacaktır..[84]

Halve ve Uzlaet

Her ne kadar yazılarında kapsamlı bir şekilde tartışılmasa da, biyografik sözlüklerden Ahmed el-Gazâli'nin, kendisinden önceki ve sonraki Müslüman adanmışlar gibi, manevi inziva *(halve)* ve tecrit *(uzle) uyguladığı bilinmektedir.* Bu uygulamanın bir savunucusu olduğu, oturumlardaki bir pasajla desteklenir: **"Evinde inziva için bir hücre olana ne mutlu."** [85] Ancak, yazılarında veya oturumlarında *inzivadan ayrıntılı* olarak *bahsetmediği* için, bu uygulamayı incelemek için diğer yazarlara *bakılmalıdır ; halve* uygulamasına ilişkin *söylenebilecek* her şeyin Ahmed *al'ı* daha az temsil edebileceği uyarısı ile. -Gazâli'nin pratiği bu bölümde incelenen diğer unsurlardan daha fazladır. Şunu da belirtmek gerekir ki Şems ad-Din Tebriz! Şeyh Ahmed hakkında şöyle yazıyor: "Bu kırk günlük inzivaların hiçbirinde oturmadı, çünkü bu Muhammed'in dininde bir bid'attır. Muhammed asla kırk günlük bir inzivaya oturmamıştır. Bu Musa'nın kıssasındadır. Okuyun, *Ve işte, Musa'ya kırk gece tayin ettik* (2:51). [86] Yine de, birçok Sufi uygulayıcısının yaptığı gibi, Ahmed'in daha kısa inzivalara giriştiği durum olabilir.

Uygulamasında farklı *zikir* ve gece nöbeti uygulama *(taha-jjud),* uygulamalarına Kur'an temelleri *khalwah* ve *'Uzlet* daha üstü kapalı olan, ve *khalwah* özellikle ele alınmamıştır *hadise.* Bazıları bu uygulamaları gerekçe olarak, *Uzlet ile* aynı kökten gelen *itizal* kelimesinin *geçtiği* iki Kuran ayetini almıştır . İlk olarak Allah, mağara *ashâbına şöyle buyurur: Öyleyse onlardan (Ktazaltumuhum) ve Allah'tan başka kulluk ettikleri şeylerden uzaklaştığınız zaman mağaraya sığının. Rabbin, rahmetinden sana açılacak ve sana işinde yumuşak bir şey verecektir* (18:16). İkincisi, kabilesine söylediği gibi, birçok Sufi için manevi geri çekilmenin arketipini temsil eden İbrahim'e atıfta bulunur:

> *"Artık sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan uzaklaşacağım; Ben Rabbime yalvarırım ve herhalde Rabbime yalvarırken zavallı olmayacağım." O da onlardan ve Allah'tan başka kulluk etmekte oldukları şeylerden çekildiği zaman, ona İshak'ı ve Yakub'u verdik ve her birini birer peygamber yaptık ve onlara rahmetimizden verdik ve onlara üstün, mümin, şanlı bir üne sahip kıldık. .* (19:48-49)

Ancak Ahmed'in kardeşi Ebu Hamid el-Gazâli'nin *İhya'nın Kitab Adab al-Uzlet'ında* (Geri *Çekilmede* Doğru Davranış) *gözlemlediği gibi,* bu ayetler Sufi uygulaması için zayıf bir destektir. Bu Kur'an kıssalarının her ikisinde de müminler, kafirlerle arkadaşlıktan ve toplumlarının adaletsizliklerinden geri çekilirken, Sufi inzivası "müminler" toplumundan bir geri

çekilmedir. [87] Bu itibarla, bu uygulama için en iyi destek *hadis* veya *sünnette* (peygamberlik uygulaması) bulunabilir, ancak manevi geri çekilmenin standart uygulaması haline gelecek şeye doğrudan bir destek yoktur.

Bazı Sufiler, Tanrı'nın Musa'ya kırk gece inzivaya ayırmasını, inziva pratiği için başka bir peygamberlik prototipi olarak adlandırırlar. [88] Bununla birlikte, Sufi geleneğinde birçok kişinin atıfta bulunduğu klasik inziva örneği, Hz. Muhammed salla'llâhü aleyhi ve sellemin vahyi ilk aldığı Hira Dağı'nda inzivaya çekilmesidir. Eşi Aişe bint Ebî Bekir'in (ö. 58/678) dediği gibi, **"Kendisine inziva sevdirildi ve Hira mağarasında inzivaya çekildi."** [89] Fakat vahiy gelip de Mekkelilere vaaz etmesi emredildikten sonra, bu uygulamayı bırakmış görünüyor. Peygamberlik döneminde buna en yakın uygulama, kelimenin tam anlamıyla " *tutmak* " olan *itkaf uygulamasıdır* . Bu uygulamada, Peygamber ve *ashabından bazıları,* yalnızca kişisel ihtiyaçlar veya doğanın çağrıları için ayrılan birkaç gün boyunca yalnızca ibadete (*hbadet*) ayrılmış olarak *Mescid'de kalırlardı* . Bu uygulama, özellikle son on gün, Ramazan ayı ile çoğunlukla ilişkiliydi [90] o de diğer zamanlarda uygulanan olsa. Oruç, *itkaf* için bir gereklilikti ve uygulayıcı, başlamadan önce amaçlanan gün sayısını belirlemeliydi.

Bu kadar az gereksinimle, i'tizal/uzlet uygulaması, Sufiler arasında gelişmek olan inziva uygulamasından çok uzak bir

çığlıktır. Bu uygulamanın nerede ve nasıl başladığını söylemek zor. Süfyan ath-Thawri (ö. 161/777-78) gibi bazı erken Müslümanların şöyle hadis aldığı görülmektedir: **"Başlangıçta ateşe çağıranlar olan imtihanlar (fitan) gelecektir. Bir ağacın gövdesine tutunurken ölmeniz, herhangi birine uymaktan daha iyi olur",** toplum tarafından büyük ölçüde bozulmamak için dinleriyle birlikte çekilme çağrısı olarak.[91]

Dediler ki: "Kim var olan,...ki: "İnsanlıkla beraber, en gizlisinde onlardan ayrı olarak bulunan kimse." 92 Aynı düşünceyi doğrulayarak, Ebu Muhammed el-Jurayri'ye (ö. 93

Bununla birlikte, tasavvuf pratiğinin ayrılmaz bir parçası meydana gelen halvet'teki zikr'e bağlılık hakkında hala bir fikir vardır. Ebu Osman el-Mağrib'den rivayet edildiğine göre, **"Yalnızlığı arkadaşlığa tercih eden kimse, Rabbinin zikri dışında her türlü zikirden ve Rabbinin rızâsı dışında bütün arzulardan uzak olsun..** [94]

Kitab Edeb el-Uzlet ait *İhya* ' muhtemelen yönelik tutumları için bakılacak en iyi yer olduğunu *khalwah* ve *Uzlet*' biz bu aşina olduğu bir çalışma olduğunu biliyoruz, özellikle Ahmed Gazâli zamanında yaygın olan . Burada *Uzlet* ve *halve* kelimeleri eş *anlamlı* olarak kabul edilir. Ebu Hamid, bu uygulamanın hem yararlarından hem de tehlikelerinden söz ederken, kalbi dünyanın dikkat dağıtıcılarından ayırma ihtiyacı ile Müslüman

toplumun toplumsal yükümlülüklerini yerine getirme ihtiyacı arasında temkinli bir yol izliyor gibi görünüyor. Bir taraftan da, "Müminin sevinci ve sevinci, Rabbiyle samimi konuşmadandır." [95] Öte yandan, bilgi, görgü ve alçakgönüllülük gibi iyi arkadaşların birlikteliğinden neler kazanılabileceğini okuyucuya hatırlatmak için çok çaba harcar. Nitekim Ebu Hamid, *Uzlet adabını* yoldaşlık *adabına katar* ve *manevî inzivanın* ön şartının kişinin kendi nefsinin *şerrini başkalarından uzak tutma arzusu* olduğuna dikkat *çeker* . Böylece *İhya'da* [1,] manevi inziva ve inziva bir ve aynıdır ve sonuçta herkes için olmasa da hem toplumsal hem de bireysel bir işleve hizmet eder:

> Allah'ın Kitabına sımsıkı sarılmak dışında hiç kimse inzivaya çekilmeye muktedir değildir. Allah'ın Kitabına sımsıkı sarılanlar, Allah'ın zikriyle dünyadan uzaklaşanlardır. Allah'ın zikriyle Allah'ı ananlar, Allah'ı anmakla yaşarlar, Allah'ı anmakla ölürler ve Allah'ı anmakla Allah'a kavuşurlar. Hiç şüphe yok ki, sosyal ilişkiler onları tefekkür ve zikretmekten alıkoyar, bu yüzden inzivaya çekilmeleri onlar için daha uygundur. Peygamber, işinin başında Hira Dağı'na çekilecek ve içinde nübüvvet nuru kuvvetleninceye kadar ona sığınacaktı ki, insanlar onu Allah'a karşı perdelemedi ve o, kendi bedeninde onlarla beraberdi. kalbinde Allah'a yönelir. [96]

Ebu Hamid'in *halve* ve *Uzla'yı ele alışı,* o zaman büyük olasılıkla aynı olacaklarını göstermekte ve Ahmed el-Gazâli'nin aşina olduğu bu uygulamaya yönelik bir tutum hakkında bazı *ipuçları* vermektedir. Bununla birlikte, manevi yolu takip etmeye çalışanların özel uygulamalarını incelememektedir. Gazâli'nin zamanından veya öncesinden hiçbir metin, Sufiler arasındaki uygulamanın kesin yapısını göstermez. *Halve* kurallarının metinsel kaydının ve belki de kuralların kendilerinin, altıncı ve yedinci yüzyıllarda Sufi tarikatlarının yükselişiyle çakıştığı *görülüyor* . Ahmed, Ebu Hamid ve onların neslinden diğerlerinin meşgul olabileceği uygulama hakkında bir fikir edinmek için, bu nedenle, Ahmed el-Gazâli'nin bazı erken dönem manevi torunlarına, adı geçen Ebu Hafs 'Ömer es-Sühreverdi ve Necm adlarına bakılabilir. -Din Razi (ö. 654/1256), her ikisi de bugüne kadar kullanılan tasavvuf el kitapları yazdı. [97] O uygulama olasıdır *khalwah* ve *'Uzlet* biyografik sözlüklerde Ahmed Gazâli atfedilen bu sonradan Sufi ustaları tarafından detaylı ne benzer bir şekilde olduğunu.

Hem Sühreverdi'nin *Awarifü'l-maarif'i* hem de Razi'nin *Mirsad al-ibad'ı* kırk günlük bir inziva öngörür. Bu uygulamaya bağlılık zamanla zayıflamış olsa da, bu İslam dünyasında bir norm haline gelecekti. Peygamber'e atfedilen **"Kim Allah'a kırk sabah ihlasla ibâdet ederse, kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır"** hadisini bu uygulamaya delil olarak zikrederler. [98] Her ikisi de bu uygulamanın tüm peygamberlerin uygulamasında

önceden şekillendiğine inanıyor ve Kuran'da Tanrı'nın Mısır'dan kurtarıldıktan sonra kırk gece inzivaya çekilmesini emrettiği Musa'nın hikâyesini aktarıyor. [99]

-Sühreverdî olarak o sürdürülmesinde ısrarcı olduğu *khalwah* usta doğaüstü olayları karşılaşabilir olsa mistik deneyimlerini ve görüşlerini arayan için değil *(khawariq el-âdât)* bilgi ve kesinlik onu ilerletebilir. Bu tür deneyimleri aramanın "kendini gösterme ve tamamen budalalık olduğunu" yazıyor. İnsanlar, dinin sağlamlığı, nefsin hallerini ve Allah'a karşı *amellerin* samimiyetini denetlemek için sadece inziva ve izolasyonu *(vahdeti) seçiyorlar* . [100] Bu, İslam düşüncesinde inzivanın işlevini anlamak için temel olarak önemlidir. Amaç, bu geçici kopuş halinin kalıcı bir durak olacağı umuduyla, Tanrı'dan başka her şeyden tam bir kopuş geliştirmektir. Razi'ye göre, "Yolculuğun ve kesinlik makamlarına ulaşmanın temeli, inziva, çekilme ve insanlardan kopmaktır." [101]

Her iki yazar da doğru içsel tutuma ve doğru dışa dönük davranışa değinir. İlki hakkında Sühreverdi şöyle yazar:

> Arkadaşlık yerine yalnızlığı seçen kimse, Rabbinin *zikri dışında* her türlü *düşünceden,* Rabbinin arzusu dışında *nefslerden* ve nefsin her türlü aracı sebep *aramasından (esbab) uzak olmalıdır.* Çünkü bu sıfata sahip değilse, inzivası onu imtihan ve belaya sokar. [102]

İkincisi ile ilgili olarak, Sühreverdi ve Razi, inzivayı seçen kimse için gerekli olan birkaç şartı sıralar. Kişi abdest almalı ve boş bir odaya çekilmeli ve Razi'nin "kendi [cenaze] kefeni olduğunu hayal etmesi" gerektiğini söylüyor. [103] E**s-Suhreverdi, kişinin iki rekat namazla başlaması gerektiğini ve "ağlayarak ve alçakgönüllülükle tüm günahları için Allah'a tövbe ettiğini**" belirtir. [104] Her ikisi de kırk gün boyunca sürekli oruç tutulması gerektiğini ve orucu açarken yemeğin minimum düzeyde olması gerektiğini vurgular. As-Suhrawardi, Razi kadar katı olmasa da, sadece ekmek ve sudan oluşan seyrek bir diyeti savunuyor. Her ikisi de, manevi inzivada bulunan kişinin, odadan sadece toplu namaz ve tabiatın çağrıları için ayrılmasını, her zaman abdestini yenilemesini savunur. As-Suhreverdi, toplu dualara duyulan ihtiyacı vurgulayarak şunları yazıyor:

> Aklı bozulanları geri çekilirken gördük. Belki de bu, onun, zikirden değil de Allah'ı zikrederken cemaat namazı için inzivaya çekilmek zorunda olduğu halde, cemaat namazını terk etmekte ısrar etmesindeki musibettendir. [105]

Öngörülen Ahmed Gazâli farklı *la ilahe ilia llah Allah Allah'a* ve *Huwa Huwa* hatırlama veya çağırma formüller, hem de-Suhreverdî'nin ve Razi sadece ilk formül reçete. As-Sühreverdî belirttiği bu ritüel inzivaya için en dolayısıyla bir dışarı gelecek güvence Zülkarneyn Qadah ve Zu'l- Zilhicce ayının ilk on günü ayı olan seçtiği gün *khalwah* üzerinde *kimliği Bayramı'nın* . Hem

Sühreverdi hem de Razi, kişinin bir şeyhin rehberliği yoluyla inzivaya çekilmesi gerektiğini kabul ederken, Razi, "arayan kişinin kalbini sürekli şeyhinkiyle birleştirmesi gerektiğini" ileri sürer. [106] Bu, Sufi tarikatlarının yükselişiyle ortaya çıkan şeyhe daha fazla bağlılıkla uyumlu olarak daha sonraki bir gelişme gibi görünüyor. *Halveyi* samimiyetle kullanmakla kişinin yukarıdaki *hadiste* belirtilen hikmet pınarlarını yaşayacağına ve böylece arayanların "kırk günlük *imtihandaki halleri* gibi her an"a kadar kesinliklerini artıracağına inanılır . [107]

Sema'

Belki de Ahmed el-Gazâli'nin manevi disiplinine dahil ettiği bu uygulamalardan en çok tartışılanı, *sama* olarak bilinen müzik ve ritüel *semâdır.* Onun manevi uygulamasının diğer yönleri Kuran ve kökleri gösterilebilir Oysa *hadis* geleneğine, orada hiçbir acil Kuran destektir *sama,* ve az bulunabilir *hadis* . Bu uygulama için metinsel desteğin yetersizliği, müziğin kullanımını desteklemek için bir *hadisin* yaygın olarak kullanılmasıyla kanıtlanmıştır :

> Buhâri ve Müslim'in Hz. Aişe (radiya'llâhü anha)'den ittifakla rivâyet ettikleri bir hadis-işerifte Hz. Aişe şöyle anlatıyor: (Babam) Hz. Ebû Bekr bize geldi, benim yanımda, Ensar'ın Büas harbinde karşılıklı atışmaların sözleriyle terennüm eden iki câriye vardı. Resûlullah (salla'llâhü aleyhi ve sellem) de kaftanına bürünmüş yatıyordu. Ebû

> Bekr: "Resûlullah'ın evinde şeytanın mizmarı ne gezer" diye beni azarladı. Bu olay bayram gününde cereyan etmişti. Hz. Peygamber (salla'llâhü aleyhi ve sellem) yüzünü açtı ve: "(Bırak) ey Ebû Bekr, her milletin bir bayramı var, bugün de bizim bayramımızdır" buyurdu[109]

Savunucuları *sema* konumlarını zayıflığı farkında idi ve dolayısıyla müzik yasaklayan yerine bu uygulama kehanet da kökenleri olduğu savunarak bir dayanağı olmadığını etkin şekilde savundu *sünneti.*

Ritüelleştirilmiş bir tarzda müzik dinlemek ve semâ etmek için daha az metinsel destek olmamasına rağmen, birçok Sufi bu uygulamayı sürdürdü ve savundu. Ahmed el-Gazâli uzun zamandır onların en önde gelenlerinden biri olarak kabul edilmektedir, ancak 1. Bölüm'de bahsedildiği gibi, bu, ona *Bawariq al-ilma fi'r-redd ala men yuharrimu's-s-sama bi'l-'in atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. icma,* kaleminden olmadığı belli olan bir eser. Bununla birlikte, bazı kaynaklar Ahmed el-Gazâli'nin *semeni* manevi uygulamasının bir parçası olarak dahil ettiğini kaydetmiştir . Biri hesap *Tamhidat* Ayn el-Qudat Ahmet Yesevi, ait her iki katıldı Sufi oturumları gösterir *sama:* "Bir gece, babam, ben ve liderler [bir grup *imam*] şehrimize gelen Sufi liderin evinde hazır bulundu *[Mukaddem]* Sonra semâ ediyorduk ve Ebu Said Tirmizî dedi ki, babam baktı, sonra dedi ki: 'Hâce İmam Ahmed Gazâli'nin bizimle semâ ettiğini gördüm. [110] Bu,

manevi bir vizyonun anlatımı olduğundan, Gazâli'nin sohbetlera kendisinin katıldığını kanıtlamaz, ancak İbn Hacer aPAskalani'nin *Lisan al-* mizan'ından bahsi geçen anlatım bunu yapar. Burada Gazâli'nin bir Sufi toplantısında "ayakları veya elleri yerde kalmayana kadar" başını döndürdüğü söylenir. [111] Tarihsel olarak doğrulanamasa da, bu hikâyeler, Ahmed el-Gazâli'nin çağdaşları ve gelecek kuşaklar tarafından bu sıkça tartışılan uygulamanın bir uygulayıcısı ve savunucusu olarak görüldüğünü göstermektedir. *Sema* uygulaması, bu dönemin sufileri arasında o kadar yaygındı ki, onun uygulamasının bir parçası olmaması pek olası değildi.

Yana *sama* Ahmed el-Gazâli'nin yazılarında veya vaazlarında belirtilmeyen, ruhsal geri çekilme uygulama ile olduğu gibi, kimse bu uygulamanın bazı anlayış elde etmek Tasavvuf geleneğinin diğer yazarlara bakmalıyız. Sufi semâının kaydedilen en eski örneklerinden biri, birkaç Sufi metninde bulunan Cüneyd'in hikâyesidir. Bu anlatıların en göze *çarpanı Necmeddin Kübra'nın Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-celal* adlı *eserinde şudur:*

> Bir gün bazı kardeşlerle *seme* Sohbetindeydı . *Vakt* (*vakt*) kendileri için hayırlı oldu ve onlar semâ etmek için ayağa kalktılar ve Cüneyd kıpırdamadan oturdu. Böylece ona göre semâ etmenin yasak olduğunu düşündüler, bu yüzden ona sordular." *Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa*

bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır. " (Kur'an 27:88) diye cevap verdi . [112]

Burada Cüneyd, fiziksel olarak katılmasa da *semâ* halini *(hal)* içinde yaşadığı gerçeğine atıfta bulunmaktadır .

Bu *sama* Mutasavvıflara merkezi öneme sahip bir uygulama olarak-Sarraj, el-Hujwiri bir el kitaplarında bunun geniş tedavisi ile ortaya konmuştur, ve ve bir kitap-Suhreverdî'nin olarak *iHYa* başlıklı *Kitâb Edeb olarak-sama wa' l-wajd* (Sama ve Ecstasy'de Doğru Davranış). Bu yazıların çeşitli unsurlarını kapsamaya çalışmadan, bu semâ tartışmalarına hâkim olan dört temel husus tespit edilebilir *:* (1) caiz olduğu; (2) vasıfsızlar için tehlikeli olduğu; (3) bunun için nitelikli olanların bir hiyerarşisi olduğu; ve (4) bunun ortak bir faaliyet olduğu. İzin verilebilirliği tartışması çoğu metinde hakimdir, bu da bunun büyük bir çekişme noktası olduğunu gösterir. Bazı savunucuları *sama,* örneğin el-Hujwiri olarak, işitme izin verilir iken semâ yasak olduğu düşünülmektedir. [113] Ahmed el-Gazâli, her ikisinin de caiz olduğu konusunda büyük olasılıkla kardeşiyle aynı fikirdeydi. [114] İzin verilebilirlik argümanlarına rağmen, çoğu savunucu, müzik hem asil, yükselen tutkuları hem de aşağı, azalan tutkuları harekete geçirebildiğinden, *sama'nın* herkes için olmadığını kabul eder . Ebu Bekir el-Shibli (d. 394/945), şöyle dediği rivayet gibi "Onun dışa bir deneme olduğunu ve onun içe bir öğüttür *(ibrah).* Kinaye

(tanıdığı Kim *el-isharah*), dinlemeye izin verilir Öğüt vermezse, fitneye davet eder ve fitneye uğrar." [115] Bu nedenle yeterlilik düzeyleri sıklıkla tartışılmaktadır. Çoğu savunucu, acemilerin *sama* sohbetlerına katılmaya uygun olmadığı konusunda hemfikirdir . Bu görüşle ilgili olarak el-Hucviri, Cüneyd'den genç bir talebeye şu sözü nakleder: "Eğer dininizi emniyette tutmak ve tövbenizi sürdürmek istiyorsanız, gençken sufilerin yaptığı imtihanlara girmeyin. - tik." [116] Faslı tasavvuf geleneğinden Şeyh Ebu Medyen'in (ö. 594/1198) yazdığı gibi, "Yeni başlayan kişi, oruç tutmakla, yakın birlik orucunu tutmakla ve ayakta durmakla nefsini rezil etmedikçe vecd sohbetlerında bulunmamalıdır. Ancak o zaman hazır bulunması caizdir ve [katılması] ona caizdir." [117] Hem Ebu Hamid el-Gazâli hem de es-Serrac, uygunluk tartışmasını, seçmeler ve denetçilerinin seviyelerine birkaç sayfa ayırarak genişletirler. O *sama* [1] ortak etkinlik uygulamalarının tüm hesapları bir toplantıya öngörür olmasından bellidir olduğunu. Ayrıca, el-Cüneyd'in dediği gibi, "Ses üç şeye ihtiyaç duyar ki onlar olmadan işitilmez... zaman, yer ve kardeşler [yani *sûfiler* ; '*l-ihvan].*" [lw] Bu son açıdan, *sama* [1] geniş dışa yönleri, her ikisi de içeri doğru ve taahhüt çekilme, tamamlayıcı olarak görülebilir *zikir.* [119]

Sama [1] üzerine birçok metinde anlatılan çeşitli uygulamaların ayrıntılı bir analizi, bu çalışmayı çok uzaklara götürecektir. [120] Sadece el-Hucv'un ortaya koyduğu kuralları, muhtemelen Ahmed el-Gazâli, hocası, arkadaşları ve müritleri

tarafından gözlemlenenlere oldukça yakın olan kuralları alıntılayarak bitireceğim:

> İşitme kuralları, (kendiliğinden) gelene kadar uygulanmamasını ve onu alışkanlık haline getirmemeyi, ona saygı duymayı bırakmamak için nadiren uygulamanızı emreder. İkram sırasında bir ruhani yönetmenin bulunması, mekanın sıradan insanlardan arındırılması, şarkıcının saygın bir kişi olması, kalbin dünyevi düşüncelerden arındırılması, mizacın eğlenceye meyilli olmaması, her türlü suni çaba *(tekeluf bir* kenara bırakılmalıdır. İşitme gücü ortaya çıkana kadar uygun sınırları aşmamalı ve güçlendiğinde onu geri çevirmemeli, gerektiği gibi takip etmelisiniz: ajitasyon yapıyorsa, ajitasyona girmelisiniz. ve eğer sakinleşiyorsa, sakin olmalısınız ve güçlü bir doğal dürtüyü vecd *(vecd) ateşinden* ayırt edebilmelisiniz.Denetçi, ilahi etkiyi almaya ve onun hakkını vermeye muktedir yeterli algıya sahip olmalıdır . Gücü yüreğinde tezahür ettiğinde, onu püskürtmek için çabalamamalı ve gücü kırıldığında, onu çekmek için çabalamamalıdır... Ve eğer başkalarının zevk aldığı seçmelerde bir rolü yoksa., bu uygun değil Sarhoşluklarına ayık bakmalı, fakat kendi *vaktına (vaktına) göre susmalı* ve onun hakimiyetini sağlamalıdır ki, bereketi kendisine gelsin. [121]

Şahid-bazi(Cemal-perestlik)

Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen manevi uygulamaların en tartışmalı olanı, sakalsız genç erkeklere bakma uygulaması olan *shahid-bazi* veya "tanık oyunu"dur. [122] 1. Bölüm'de görüldüğü gibi, Şeyh Ahmed'in bu uygulamayla ilişkisi, Şemseddin Tebriz tarafından olumlu bir ışık altında tasvir edilmiştir! ve Abd ar-Rahman Jami ve Sibt Ibn al-Jawzi tarafından olumsuz bir ışık altında. Yukarıda tartışılan uygulamaların aksine, Şeyh Ahmed, günümüze ulaşan yazılarının hiçbirinde *shahid-bazi'yi emretmez.* Bununla birlikte, onun meşgul olduğu bir uygulama olabileceğine dair kanıtlar var. Bu, *Sevânih'de* kadın veya erkek olsun, insan *suretinin güzelliğine bakılmasına* yapılan *imalardan,* bazı tasavvufî ve biyografik eserlerde bu uygulamanın ona atfedilmesinden ve yapılan uygulamanın metafizik ve teolojik açıklamasından *anlaşılır.* En ünlü öğrencisi Ayn el-Kudat Hemedani tarafından.

Ahmed el-Gazâli'nin âşık ve maşuk ilişkisine ilişkin anlayışının detayları Bölüm'de incelenecektir.

Burada Allah sevgisi ile insan sevgisi arasındaki *ayrımın Savanih'te* ayırt edilmesinin genellikle zor olduğu *belirtilmelidir. Şahid-bazi* uygulamasının daha sonraki savunucuları, sevgili insandaki güzelliğin tefekkürünü, İlahi güzelliğin insan formunda tezahürünün veya kendini ifşasının tefekküri olarak anladıklarından, bu kasıtlı olabilir . Şemseddin Tebrizi, Ahmed el-Gazâli hakkında şöyle

yazarken, **"Bu güzel şekillere şehvetle/iştahla meyletmedi. Kimsenin görmediği bir şey gördü"** dediğinde buna değinir. Aynü'l-Kudat'ın Temhidat'ında açıkladığı gibi, bu güzel *suretlerin hepsi,* Allah'ın Kendi *suretini* sergileme şeklidir:

> Ne yazık ki! "Ben Rabbimi mira gecesinde en güzel surette gördüm." Bu "biçimlerin en güzeli", temsili biçimlerin *(temessül)* varsayımıdır . Değilse, o zaman nedir? "Gerçekten Tanrı, Adem'i ve çocuklarını Merhametli'nin suretinde yarattı" bir başka *temessul türüdür.* Ah! İsimleri için! Bunlardan biri de suret veren olan *musavvirdir* . Ama ben diyorum ki, O *musavvurdur,* yani Biçim *Göstericidir* . Bu formların hangi çarşıda sergilendiğini ve satıldığını biliyor musunuz? Seçkinlerin çarşısında. Mustafa'dan işit, "Cennette suretlerin satıldığı bir çarşı vardır." "En güzel haliyle" budur. [123]

Yani bu dünyada şahit olunan suretler sadece Allah tarafından yapılmaz, aynı zamanda Allah'ı da gösterirler. En güzel suret Adem'e verilen surettir, çünkü bir başka *hadiste de* belirtildiği gibi **"Allah Âdem'i sureti üzerinde yaratmıştır."** [124] Bu bağlamda Ruzbihan Bakli, Allah'ın insanı "izzetinin nurunun nişi, sıfatlarının nuru ve O'nun tecellisinin izdüşümünün tecellisinin mahalli" yarattığını belirtir. [125] İnsan güzelliği, yaratılmış güzelliğin diğer formlarından, insanın İlahi Zât'ın tüm nurunu göstermesi, diğer yaratılmış formların ise sadece Allah'ın sıfatlarını

sergilemesi nedeniyle ayrılır. [126] İlâhi güzelliğin insan suretlerinde kendini ifşa etmesi, İlâhi güzelliği tefekkür etmenin en dolaysız yoludur. Aşk yolundaki yolcuların çoğu için, aslında İlahi güzelliğin insan suretinde kendini ifşa etmesini düşünmek gereklidir, çünkü çok azı Tanrı'nın Yüce Güzelliğine doğrudan erişim elde edebilir. Ruzbihan Bakli'nin yazdığı gibi, "Bütün âşıkların (*aşikan)* başlangıcı, *tevhid ehlinden* bazı seçkinler hariç, *şehadet* edenlerin *(şahitlerin) yolundan* gelir, onlar için ruhlarında evrensele şahitlik *(jan) olur.)* fani varlıklara şahit olmadan. Bu, gaybdan gelen ender olaylardandır." [127] Bu nedenle, aşk yolunda ruhsal erişim için, çoğu adayın, İlahi güzelliğe tanık olmak için bireysel varlıklar biçiminde tezahür eden güzelliğe tanık olması gerekir. Aynü'l-Kudat'ın belirttiği gibi, kişinin Allah ile yaşadığı ve Allah ile öldüğü manevi yolun daha yüksek seviyelerine ulaşmak için *şehid-bazi* ile meşgul olmak gereklidir:

> Hayat ve gerçek ölüm *(mevt-i menevî)* hakkında daha fazla bilgi edinmek istiyorsanız, Mustafa'nın, "Allah'ım! Seninle yaşıyorum ve seninle ölürüm" *duasında* ne dediğini işit. [128] **O'nun aracılığıyla ölmenin ve O'nun aracılığıyla yaşamanın ne olduğunu bilmiyor musunuz?**
>
> Ne yazık ki! Bu, şahitlik edenlerin *(şehid-bazın)* ve *şahitle yaşamanın, şahitsiz ölümün* ne olduğunu bilenlerin bildiği bir durumdur. Tanık ve tanık, gerçek tanık oyunculara yaşamı ve ölümü anlatır. [129]

Uygulama Özeti

Bu kısa taslak, Ahmed el-Gazâli'nin yetâşkin yaşamının çoğunda uyguladığı manevi uygulamalar hakkında bir fikir vermektedir. Bunlar arasında zikri, tasavvuf yolunda yürümenin *olmazsa olmazı* olarak kabul eder. Diğer tüm uygulamalar bunun için destek olarak anlaşılabilir. Gece nöbeti ve ölümü anma gibi bu uygulamalardan bazıları, birçok Müslüman tarafından Sufi İslam'dan bağımsız olarak ve bir manevi üstadın rehberliği olmaksızın uygulanmaktadır. Ancak Sufiler, manevi inziva, dinleme ve ilerici dua formüllerinin kullanımının bir rehber gerektirdiğini ileri sürerler. Şeyh Ahmed el-Gazâli, sohbetlerından birinde, dinleyicilerine, "inisiyatik pakt *(el-bayah) üzerinize* farzdır" diye yalvarır . [130] Her ne kadar onun zamanında manevi öğretmenle ilişki daha sonra olacağı kadar resmileştirilmemiş olsa da, [131] onun mektuplarında sunduğu özel rehberliğin doğası ve inisiyasyon üzerindeki vurgusu, bunun onun manevi yolculuk anlayışının merkezinde olduğunu gösterir.

.

Ahmed el-Gazâli'nin hem mektuplarında hem de vaazlarında öğrencilerine verdiği talimatta tutarlı bir şekilde iki unsur vurgulanmıştır. İlk olarak, yol hiçbir soru sorulmadan hemen gidilmelidir:

> Bahanelerle meşgul olmayın! Yola çıkın ve seyahat edin! Çünkü O'ndan başka O'ndan kurtuluş yoktur. Önünüzde dik bir yol var; ölçeklendirmezseniz, ölçeklenirsiniz. O'nda yolculuk edersen huzur içinde olursun, yolculuk ettirilirsen helak olursun. Bu konuda hiç şüphe yok. [132]

İkinci yönü ise, yolun tam bir ihlas ile gidilmesi gerektiğidir: " *İçinde ihlas* olmayan her *amelin* yokluğu varlığından daha hayırlıdır. Çünkü nafile namazı uzatmazsan, belki şöyle dersin. kendine, 'Ey değersiz kişi.'" [133] Dolayısıyla, ciddi arayan kişinin kendini bir an önce adayması zorunlu olsa da, bu saflık ve samimiyetle yapılmazsa, bir destekten çok bir engel olabilir. Kalbi sağlam olmayan salih ameller, başka bir perde işlevi görecektir.

BÖLÜM 4

Ahmed el-Gazâli'nin Öğretilerinin Kaynakları

Ahmed el-Gazâli'nin düşüncesinin birçok yönü, özellikle önceki bölümde incelenen *zikir* vurgusu başta olmak üzere, erken dönem tasavvuf geleneğinde açık emsallere sahiptir . Ancak *zikir,* Sufizm'in tüm takipçileri için o kadar merkezi bir öneme sahiptir ki, herhangi bir kesin doğrudan etki tespit etmek zordur. Titizlik *(savaş'),* tövbe *(* tövbe *),* hürmet *(takva),* korku *(havf),* umut *(raca*

'*),* kesinlik *(yakm*) gibi *manevi ilkeler* de Gazâlî tarafından tartışılır, ancak bu *ilkeler* Gazâlî ile tartışılmaz. merkezi temaları oluşturacak sıklıkta. Bu tür terimlerin kullanılması, onun önceki Sufi geleneğiyle doğrudan ilişkisini gösterse de, onu ilk Sufi topluluğu içindeki herhangi bir belirli kişi veya koşula bağlamaz veya öğretilerini tanımlamaya hizmet etmez. Onları diğer Sufi üstatlarından ayıran düşüncesinin iki boyutu, Şeytan'a sempati ve sevginin *(âşk)* merkeziliği hakkındaki öğretileridir . İkincisi, onun düşüncesinin tanımlayıcı unsuru olduğunu kanıtlıyor, Sufizm ve Fars Tasavvuf edebiyatının gelişimine yaptığı belirgin katkıyı ortaya koyuyor.

Satanoloji

Şeytan'a sempati duyan bir anlayış, Ahmed el-Gazâli'nin aşk hakkındaki öğretilerinin mantıklı bir sonucu olarak görülebilir. O, tüm yaratılışın zorunlu olarak ilahi sevgiliye dönük bir güzel yüze sahip olması gerektiğine inanır - aksi halde bu olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, Şeytan'ın yaratılışa yönelmesinin çirkinliği, gerçek güzelliğin yalnızca Allah'ın elinde olduğunu bilmesidir. Âdem'in önünde eğilmeyi reddetmesi, birçok Kuran pasajında kanıtlanmıştır (2:30-36; 7:11-25; 17:61-65; 20:115-124; 15:25-43; 38:71, 85).), bu nedenle samimi tektanrıcılığın ve Tanrı'ya olan katıksız sevginin bir ifadesidir. Bununla birlikte, Bölüm 1'de görüldüğü gibi, Gazâli, Şeytan hakkındaki öğretilerini, İbnü'l-Cevzi ile başlayan birçok biyografi yazarının onun

ortodoksluğunu sorgulamasına neden olacak şekilde aşırıya kaçar.

Birkaç örnekte, Gazâli, Şeytan'ın, meleklerin seviyesine yükselen, ancak daha sonra Adem'e secde etmesi emredildiğinde inatçı olan ve *"Ben ondan daha iyiyim. Beni ateşten yarattın, ama onu çamurdan yarattın"* (38:76). Allah tarafından lanetlendikten sonra, inatçılığından dolayı cezalandırılması gereken hem insanın hem de Allah'ın düşmanı oldu. oturumlar ve biyografik geleneğinde korunmuş birkaç alıntılar, o birlik tanıklık önde gelen Allah'ın kulları en büyük aşığı olarak Şeytan canlandırıyor ve *(tevhid).* [1] Burada, Ahmed el-Gazâli'nin öğretileri şeytanın tartışma altıncı bulunan yansıtmak *taşın* arasında Mansur al- *Hallac'ın Kitab al-Tawasin,* "Varlık ve Belirsizlik" başlıklı:

6. Sema ehli arasında İblis gibi birliği tasdik eden yoktur.
7. İblis, hakikî *zât* (*ayn*) tarafından *örtülünce,* bakışlardan kaçıp sırra baktı ve her şeyden sıyrılmış olarak Mabed'e ibadet etti.
8. Sadece bireyleşmeye ulaştığında ve daha fazlasını istediğinde taleplerde bulunduğunda lanetlenecekti.
9. "Secde!" denildi, "Başkası yok!" dedi. "Lanetim senin üzerine olsa da mı?" diye sorulduğunda, "Başkası yok! Senden olmayana bana yol yoktur. Ben sefil bir âşığım" buyurdu. [2]

El-Hallac, Musa ile bir karşılaşma sırasında kendi adına konuşmasına izin vererek İblis'i savunmaya devam eder.

13. Musa, Sina Dağı'nda İblis'e rastladı ve ona dedi ki: "Ey İblis, seni secde etmekten alıkoyan nedir?" O, "Tapılan bir şeyin ilanı beni engelledi. O'na (Âdem'e) secde etseydim, senin gibi olurdum" dedi. Çünkü sana bir defa '*Dağa bak*' (7:139) denildi, sonra baktım. Ben bin defa secdeye çağrıldım, secde etmedim; ilânlar manalara uygundur."
14. Musa ona, "Emri terk ettin" dedi.

O, "Bu bir denemeydi, bir emir değil" diye yanıtladı.

İblis devam etti:

"Ey Musa şu ve bu bir *elbisedir* . *Devlete* güvenilmez, çünkü değişir. Fakat *marifet* gerçekten olduğu gibidir ve şekil değişse de değişmez." [3]

Bu hikâyenin Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen versiyonu, Hallac'ın etkisini yansıtır, ancak biraz farklıdır:

Musa, Sina Dağı yolunda İblis'e rastladı ve "Ey İblis, neden Adem'e secde etmedin?" dedi.

> İblis, "Hiçbir zaman, Allah korusun! Tapılan birdir. Ben yedi yüz bin yıldır 'Hamd ve mübarek' diyorum, nasıl olur da iki kulluğumun yüzünü karartırım?" dedi.
>
> Musa, "Ey İblis, emri neden terk ettin?" dedi.
>
> O, "Bu bir imtihan emriydi, eğer bir dilek emri olsaydı, o zaman ey Musa, tevhid şehadetini ilân eder miydim?" diye cevap verdi. [4]

El-Gazâli'nin bu öğretileri metne doğrudan erişimden ziyade sözlü bir gelenek yoluyla almış olabileceğini göstermek için ilgili açıklamalarında yeterli çeşitlilik vardır. [5] Her iki kayıt da İblis'i tek Tanrı'ya samimi bir şekilde tapan biri olarak tasvir eder. Ancak Hallac Musa'yı eleştirirken, Gazâli Musa'yı muhatap olarak kullanır. Hallac, İblis'e tanımanın doğasıyla ilgili bir ders verdirir, ancak Gazâli'nin anlatımında İblis, yalnızca Tanrı ile olan özel ilişkisinin doğasını açıklar. Bu, Gazâli'nin ya da bu hesabı aldığı kişilerin İblis'in imtihanının doğası konusunda Hallac ile hemfikir olduklarını, ancak Musa'nın ibadetinin doğası nedeniyle eleştirilmesi gerektiği konusunda hemfikir olmadıklarını gösterebilir.

Biyografik literatürde Gazzâlî, İblis'i sadece ihlaslı bir kul olarak değil, aynı zamanda gerçek bir âşık olarak temsil eden biri olarak tasvir edilir. Şeytan'ın nihai anlamı, İbnü'l-Cevzî

tarafından aktarılan ve Gazâlî'nin " İblis'ten *tevhidi* öğrenmeyen kimse ikicidir (zındık)" dediği bir rivayette bulunur . [6] Gazâli'ye göre, kendisinden önceki Hallac'a ve ondan sonraki Aynu'l-Kudat'a ve Attar'a göre İblis birliğe şehadet etmede mükemmeldir. **Âdem'e boyun eğmeyi reddetmesi, kibirden değil, Tanrı'nın en saf ve en içten sevgisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle O, aşk yolunu izleyenler için bir modeldir.**

'Kendini bir aşık, Sevgili değil bir aşık olan yumuşaklığı sever ya ciddiyetinin bir sevgili olurdu Kim': 'Ayn el-Qudat İblis söz sahibi olarak [7] kim Allah ve dışındaki istediği yani henüz gerçek bir sevgili değildir.

Aşk

Şeyh Ahmed el-Gazâli'nin aşk hakkındaki öğretileri, onun yazılarının en belirleyici özelliği ve en belirgin katkısıdır. Ahmed el-Gazâli gibi, Şakik Belhi (ö. 194/810), Ebu'l-Hasan ed-Deylemi (ö. 4./10. yüzyıl sonu), Ebu Talib el-Mekki (ö. 386/996) gibi önceki Sufiler gibi.) ve diğerleri, manevi yolu sevginin dereceleri olarak tasavvur etmişti. Ancak Ahmed el-Gazâli, *Sevanih'inde* aşkı metafiziğin merkezine koyarak tasavvuf düşüncesinde devrim niteliğinde bir hamle yapar. Bu harekette yalnız değildir, çünkü bu bakış açısının birçok unsuru, selefi 'Heratlı Abdullah Ensari'nin (ö. 481/1089) ve Gazâli'nin genç çağdaşları Sam'in

eserlerinde de bulunabilir. ani, Maybudi ve 'Ayn al-Qudat Hemedani. Birlikte, bu yazarlar kümesi, aşkın doğasına ilişkin yeni bir ifadenin ortaya çıkışına işaret ediyor. Bunlar arasında, yaratılışın tüm unsurlarının ve tasavvuf yolunun aşkla ilişkili olarak tanımlandığı, aşkın doğasına dair en vurgulu ve sürdürülebilir söylem olarak *Savanih* öne çıkmaktadır.

Rabi'ah al-'Adeviyyah (ö. 185/801-2) ve Zu'n-Nun al-Misri (ö. 243/857 veya 245/859) gibi ünlü tasavvuf şahsiyetlerinin şiirleri bir merkeziyete işaret ediyor gibi görünebilir. Ahmed el-Gazâli'nin ifade ettiğine benzer bir aşk, ancak erken dönem Sufi geleneğinden yazarlar, Mutlak'ın Kendisi olan bir aşk değil, mutlak olan bir insan sevgisini vurgular - ve meselenin püf noktası budur. Rabi'ah al-'Adeviyyah, genellikle sevgiden yalnızca Tanrı'ya bağlı olarak bahseden ilk kişi olarak kabul edilir. [8] Bu idrakini, sık sık alıntılanan şu mısralar gibi kısa şiirlerde dile getirdi:

Ey gönüllerin sevgilisi benim senin gibisi yok,

Bu nedenle bu gün günahkâra acıyın

Sana kim gelir.

Ey Ümidim, Huzurum ve Keyfim,

Gönül Senden başkasını sevemez. [9]

Ve,

Sana verdiğim iki aşk, özlem duyan aşk,

Ve aşk çünkü senin hakkın aşktır.

özlemim döner anım

Ne sana, ne de senden fırlamasına izin verir. [10]

Sadece Allah'ın sevgiye layık olduğu duygusu, erken dönem tasavvuf literatüründe yankılanır. Gibi ünlü Ebu Bekir el-Shibll olarak Şekiller (d. 334/945), sevgi üzerine onun öğretilerini tanınıyordu, [11] sevgi konuştu *(muhabbet)* Sevgili iradesine tasarruf tüketen, kalbindeki ateş" gibi tüm ," [12] ya da "Allah'tan başka her şeyi kalpten silen" [13] ve dolayısıyla mistik aşkı, kişinin özlemini *(himma)* yalnızca Allah'a *odaklayan* ve *kişiyi* Allah'tan başka her şeyden *koparan* yoğun bir arzu olarak kabul etti. İlahi. Buna karşılık Ahmed el-Gazâli, ' âşk'i, yaratılışın ve manevi yolculuğun tüm yönlerini ' âşk' açısından tartışarak, gerçekliğin doğası ve tasavvuf yolunun aşamaları üzerine vurgulu bir söylemin merkezi yapar . Oysa ünlü Hallac gibi önceki sûfîler, aşkı İlâhî bir sıfat ve dolayısıyla en yüksek beşeri sıfatlardan biri olarak kabul ederken veya *Kitab al-* 'ın yazarı Ebu Nasr es-Serrac (ö. 378/988) gibi. En önemli erken dönem Sufi el kitaplarından biri olan *Luma*' (Aydınlanma Kitabı), manevi yolculuk yolunda belirli bir durum veya makâm olarak Ahmed el-Gazâli, aşkı İlahi Öz'ün Kendisi

olarak gördü. Önceki açıklamalar, yalnızca Tanrı'ya karşı koşulsuz sevginin gerekliliğini ifade etseler ve ruhsal yolculuk yolunu sevgi dereceleri olarak sunmak için yorumlanabilseler de, bunlar *Savanih'te* ve *İranlı* Sufi geleneğinin sonraki yazılarında bulunan sevginin ince metafiziğini ifade *etmezler* . Bu tartışmaya dahil olan sûfîler, "öz" ve "sıfat" gibi terimleri her zaman teknik anlamda kullanmamışlardır. Bununla birlikte, İslam düşüncesinde yaygın olan İlâhî Zât ile İlâhî Sıfatlar arasındaki ayrımın genel anlayışı, tartışmalarının temelini oluşturur. "Öz" *(dhat)* kendi başına bir şeye atıfta bulunurken, "sıfatlar" *(siffat)* ve "isimler" *(esma ꞌ)* aynı şeyin niteliklerine ve tanımlarına atıfta bulunur. Zât, zatında insan idrakinin ötesindedir, fakat isimler ve sıfatlar bir ölçüde kavranabilir. "Sevgiyi" İlahi Öz olarak görmek, onu, kişinin İlahi Doğa hakkında bir şeyler bilebileceği isimlerin ve niteliklerin ötesinde, Tanrı'nın doğası olarak anlamaktır. Bir kişinin aşk yoluyla bu İlahi Özü bir ölçüde idrak edebileceğini iddia etmek, o zaman birçokları tarafından ortodoksinin sınırlarına meydan okuyan radikal bir iddia olarak görülecektir.

Aşk ve İlahi Zât hakkında Ahmed el-Gazâli'nin fikirlerine en çok benzeyen fikirler, el- *Hallac'ın,* Ebu'l-Hasan ed-Deylemi tarafından *Atf al-elif al-maduf ala'l'de aktarılan aşk hakkındaki öğretilerinin açıklamalarında bulunur. -lam al-matuf* (Yakın Elif'in Eğildiği Lam'a Eğilimi) ve diğer erken dönem tasavvuf metinlerinde ima edilir. *Ensârî'nin* eserlerinde doğrudan ifade edilmese de, Abdullah *Ensârî'nin* eserlerinde de *Sevânih'de* ifade

edilene benzer bir aşk anlayışının yattığı *anlaşılmaktadır* . Ahmed el-Gazâli'den önce gelen çeşitli aşk tartışmalarına değinmeden önce, onun aşk hakkındaki öğretilerini kısaca gözden geçirmeliyim. Bunlar iki yöne ayrılabilir: Tanrı ile ontolojik ve soteriolojik ilişki veya iniş yolu ve yükseliş yolu. Ontolojik ilişki, Ahmed el-Gazâli'nin et *-Tajrid fi kelime-i kelime-i tevhidinde zikredilen ve Sevânih'nin* daha sonraki bazı yazmalarının başına eklenen meşhur *hadis -i kudsi* ile *özetlenmektedir:* "Ben bir gizli *idim.* Hazine ve ben bilinmeyi sevdim, bu yüzden bilinmek için yaratılışı yarattım." [14] Ahmed el-Gazâli, aşkı Tanrı'nın özü ve diğer her şeyin kendisinden örüldüğü cevher olarak görür. Bu açıdan bakıldığında her var olan şey, *İlâhî'nin bir tecellisidir (tecellî)* ; her şey onun *Sevanih'te* " *güzellikten* bir bakış *(kirişmeh-yi hüsn)" dediği şeydir.* Yazdığı gibi:

> Her şeyin gizli yüzü, bağlantı noktasıdır ve yaratılışta saklı bir işarettir *(şan)* ve güzellik, yaratılışın markasıdır. Yüzün sırrı, aşkla yüzleşen o yüzdür. Yüzün sırrını görmedikçe, yaratılışın ve güzelliğin alametini asla göremez. Yüz, *Rabbinin* güzelliğidir *ve yüzü* sabittir (55:27). Onun dışında yüz yoktur, çünkü üzerindeki *her şey solar* (55:26). [15]

Bununla birlikte, bu ontolojik ilişki ne *Sevanî'nin* ne de Ahmed el-Gazâli'nin yazılarının veya vaazlarının odak noktası değildir. Bir ilahiyatçı, teozof, filozof veya tasavvufi teorisyen olarak yazmaz. Aksine, o her şeyden önce manevi bir rehberdir.

Onun bakış açısından, olayların nerede ve nasıl meydana geldiği o kadar da önemli değil; Bilinmesi gereken şey, ruhanî yolcu için "varlığının ve sıfatlarının bizzat (manevi) yolun rızkı olduğu"dur. [16] Bu itibarla, Ahmed el-Gazâli her zaman, âşığın -manevi er ya da arayıcının- sevgili -inançların Tanrısı- aracılığıyla Aşk okyanusunda -İlahi Özde- yok edilmek üzere yükseldiği yolculuk yoluna odaklanır.

Ayet soteriological ilişki Kur'an ifade edilir *Onları seviyor ve onlar da O'nu sever* Pers geleneğinde aşk tartışmaya merkezi ayet oldu (05:54),, Ahmed onun başlar ve hangi *Sevânih.* Sevgi tüm yaratılışın gerçek özü olduğundan, sevginin gerçekleşmesi ne bir duygu ne de bir duygudur, kişinin varlığının Tanrı'ya verdiği doğal tepkidir ve yeri kalptir: "Kalbin işlevi aşık olmaktır. Aşk olmayınca bir işlevi de yoktur. Aşık olunca işi de hazır olur. O halde kalbin aşk ve âşık olmak için yaratıldığı ve başka bir şey bilmediği kesindir." [17] *Savanih'te,* o ruhsal yolu, ruhsal *arayıcının, sevgilinin kendine* olan *sevgisinin bir mahalli* olarak gerçek kimliğini idrak etmeye başlayan bir âşık olduğu, sevginin ince bir etkileşimi olarak sunar. Burada Sufi yolu, kişinin nihayetinde âşık ve maşuk ikiliğini aşarak Aşkın Kendisinin saf özüne ulaştığı aşk dereceleri olarak tasavvur edilir. Sevgili, önceki Sufilerin şiir ve nesirlerinde olduğu gibi Mutlak değildir; daha ziyade, burada sevilen, yolda seyahat eden biri için manevi bir özlemin yeri olarak hizmet eden inançların Tanrısı olarak kabul edilir, ancak hem âşığın hem de sevgilinin türediği İlahi Öz'e

ilerlemek için aşılması gerekir. Ahmed'in yazdığı gibi: "Aşık ve sevgilinin türemesi Aşk'tandır. Türetmelerin rastlantıları ortaya çıktığında, mesele yine gerçekliğinin birliğinde çözülür." [18]

Manevi yolun başlangıcında, yolcunun bütün mahlûkattan kopması gerekir ki, sevgiliden başkasını istemeyen ve sadece onunla yakın olan gerçek bir âşık olsun. Gazâlî'ye göre, yaratılışın tek bir teline sahip olma arzusu, onun âşık kimliğini tam olarak gerçekleştirmesini engelleyecektir. Bu aşamanın doruk noktasında âşık her şeyde maşuğun güzelliğini görmeye gelir, çünkü çirkinliğin dış yüzünün yaratılıştan ziyade sevgiliye dönük iç yüzünün farkına varır. *Sevenin* sevgisi saf olduğunda, sevgilinin *âşığına* ihtiyacı vardır, çünkü *âşığın* güzelliğinin *(hüsn) âşığın bakışındaki* yansıması, sevgilinin kendi güzelliğinden *beslenebilmesinin* tek yoludur. Sevgilinin güzelliğinin tam olarak yansımasıyla âşık, *maşuktan* daha çok sevgili olur ve *aralarında* bir bağ kurulur. Böylece âşık sevgili olur ve *âşığın* bütün ihtiyaçları *(nayaz), naz'a,* âşığı küçümseyen birinin cilvesine dönüşür. Burada âşık ve maşuk ikiliği arasında köprü kurulmuş ve âşık olmanın açgözlülüğü terk edilmiştir, öyle ki ruhanî yolcu Aşkın özüne dalmış olur ve artık bir nesneye olan aşkla aldanmaz. Fahreddin Iraki'nin (ö. 688/1289) *Lamaat'ında* (Flaşlar) yazdığı gibi, "Aşk, kalbe düştüğünde içinde bulduğu her şeyi yakan bir ateştir. kalpten de silinir." [19] Bu, *Gazâlî'nin* Aşkın tekilliğinde *(tefrid)* tam bir kopuş *(tecrid)* olarak ifade ettiği *aşamadır* . Ama Aşkın Kendisi açısından, "aşık ve sevgili ikisi de başkadır, tıpkı

yabancılar gibi" [20] ve her zaman böyle olmuştur, çünkü zorunlu olarak ikilik lekesi tarafından işaretlenirler.

6./12. YÜZYIL ÖNCESİ TASAVVUF EDEBİYATINDA AŞK

Entelektüel tarihteki birçok gelişmede olduğu gibi, *Sevanih* ve sonraki tasavvuf geleneğinde bulunan aşk ifadelerinden önce gelmiş olabilecek tüm adımların *izi sürülemez* . İslam geleneğinde aşk, belletistik edebiyattan felsefeye, teolojiye ve hatta hukuka kadar bilginin tüm alanlarında ele alınır. Burada incelenen Sufi öğretileri, kapsamlı bir entelektüel geleneğin sadece bir boyutudur. Aşkla ilgili sözler, Sufi geleneğiyle ilgili hemen hemen tüm erken şahsiyetlere atfedilir. Cafer es-Sadık ve Ebu Said b. Ebi'l-Hayr (ö. 440/1021), yazma geleneği, onlara atfedilen birçok sözün doğruluğunu sorgulamaktadır. Bir dereceye kadar bu, Ebu Nasr es-Serrac, Abdurrahman es-Sülami (ö. 412/1021), Abdülkerim el-Kuşeyri (ö. 465/ö. 465/) tarafından daha önceki sufilere atfedilen sözler için de söylenebilir. 1072) ve diğerleri. Fakat bu sözler Ahmed el- *Gazâli'den* önce isnat edilip kaydedildiği halde, Ebu Said'e atfedilen bu sözler *Sevani'den* sonra kaydedilmiştir . Es-Serrac, es-Sulami, el-Kuşeyri ve diğerlerinin eserlerinde bulunan sözler, bu nedenle *Sevanih'ten* önceki metinsel geleneğin bir *parçasıdır* ve Ahmed el- *Gazâli'den* önceki aşk tartışmasını aydınlatır.

Asrar-i tevhid, hayatı ve Ebu Sa'id sözler kaydeder, torunu Muhammed İbn el-Munawwar (d. 598-9 / 1202) uzun yıllar Ebu Sard ölümünden sonra tarafından derlenmiştir. [21] Onun ifadelerinin birçoğunu doğrulamanın karmaşıklığı göz önüne alındığında, bu çalışmada Ebu *Sald'a* atfedilen *mahabba* veya ' *âşk* ' *hakkındaki* öğretileri dahil *etmeyeceğim* . Öğretileriyle ilgili bilgiler, *Sevanîh'den* önce ' *âşk* ' hakkında kapsamlı bir sözlü Sufi geleneğinin olduğunu *gösterebilir,* ancak öğretilerini içeren el yazmalarının daha sonraki derleme tarihleri, onlardan herhangi bir tarihsel sonuç çıkarmayı zorlaştırmaktadır. Aşağıdaki analizde gösterileceği gibi, Gazâli'den önceki yazılı gelenekteki pek çok ima, aynı zamanda, tam kapsamını ölçmek zor olan kapsamlı bir sözlü geleneğe işaret eder.

Şaqiq Belhi. [22]

Tasavvuf metinlerinde aşkla ilgili en erken kapsamlı tartışmalardan biri, *Şaqiq Belhi 'ye* atfedilen *Adab al-'ibadet* (İbadet Edenlerin Ahlakı) başlıklı bir risaledir. [23] Balkhi, artan sırada sunduğu dört ara makâmını *(manazil)* listeler : *zühd* (zühd), *havf* (korku), *şevk* (özlem) ve *mahabba* (aşk). Yolu makâmında *zühd* usta, yüceltilmesi ve Kur'an okuma [Rahman] nefes diğer üçte ikisini bırakarak iki öğün midesinin sadece üçte dolu olduğu bir günde yaptığı gıda sınırlıdır. Tamamlanır Bir *zühd* artık dünyayı arar ve yaşamın zorunluluklarına tasarruf ondan herhangi bir şey için gerek vardır: “Bu güzel, iyi ve erdemli bir yol-makâmıdır." [24]

Hawf sonra bağlı olduğu *zühd* ruhu olduğu gibi "korku ışık ışığıdır gövdesine bağlanmış ve *zühd.*" [25] "korku prensibi biri yumuşayıncaya kadar tek tek görüyor gibi Allah'tan korkar kadar ölümü hatırlamaktır." [26] Bu uyguladı biri Yüzünde kırk gün korku nuru vardır, sapıklık etmez, gaflet etmez, "daima ağlar, çok dua eder, az uyur ." [27] Allah'a dua etmekten ve şükretmekten asla bıkmaz. Bu Belhî içindir. *Sıradan* insanların, kendisinden *başkasını bilmedikleri* için büyük *gördükleri ara* yol. Üçüncü yol, cennete girme arzusudur (*şevk*), prensibi cennetin nimetini düşünmektir. kırk gün boyunca "arzu nuru kalbine hakim olur ve onu kalbindeki korkuyu unut." [28] Yoğun bir sevgiye sahiptir ve sürekli olarak iyi olanı yapar.

Şaqiq Belhi için en yüksek ve en soylu yol, Allah'ın kalplerini kesin olarak güçlendirdiği, günahlardan arınmış ve kusursuz olanlar için olan sevgidir. Aşkın nuru, zühd, havf ve şevk nurundan ayrılmadan kalbe galip gelir. Kalp, içindeki arzu ve korkuyu unutur ve Allah sevgisi ve arzusuyla dolar. Bu yolun esası şudur:

"Kalp Allah'ın sevdiğini sever ve Allah'ın nefret ettiğinden nefret eder, ta ki kendisine Allah'tan ve O'nu razı edenlerden daha sevimli hiçbir şey kalmayıncaya kadar.";

Kişi niyetini temizlediğinde, sevilen, cömert (karin), yakınlaştırılan ve arıtılmış olandır. O, ancak Allah'ın sevdiğini

dinler ve Allah'ın ona olan sevgisinden dolayı, onu işiten ve gören onu sever;

Çünkü "Allah sevgisinin nuru kulluk nurlarının en kuvvetlisi ve en yücesidir."[30] Belhî, sevenler için şöyle der:

"Kalpleri Rablerine bağlıdır, O'nunla başbaşa kaldıkları zaman O'nunla samimi konuşurlar, kalplerini umduklarına teslim ederler. O'nun rahmeti ve ihsanı ve onların kalplerini fetheden O'dur.[31]

Şaqiq Belhi, aşkı en yüce manevi yol makâmını yapsa da, bu risale, Ahmed el-Gazâli ve çağdaşları tarafından sunulan her şeyi kapsayan aşk görüşünün çok azını gösterir. Ontolojik unsur mevcut değildir, çünkü kozmogoniye veya ontolojiye değinen bir inceleme değildir, sadece ruhsal yolculuk üzerinedir. Bu bakımdan Ahmed el-Gazâli'nin eserlerinde ve sonraki Fars geleneğinde aşka yapılan toplam vurgunun da oldukça gerisindedir, çünkü aşkın en yüksek aşamalarında bile âşık ile *maşuk* arasındaki *ikilik* sıkıca korunur. Böylece sevgiyi, var olan her şeyin özünün, hem Rab'bin (Sevgili) hem de hizmetkarın (sevgilinin) türetildiği bir sevgi olduğu düzeye almaz.

Ed-Deylemī— ʿAṭf al-elif

Erken ortaçağ dönemindeki birçok aşk teorisini anlamak için en önemli metin, Ebu'l-Hasan ed- *Deylemi'nin* bahsi geçen *Atf al-elif al-maduf ala'l-lam al-matuf'udur. ed* -Deylemi, aşkın *Zât'a* ait bir sıfat olduğu anlayışından, onun sarhoşluk veya sersemlik gibi bir kalp hastalığı olduğu inancına kadar *sûfilerden,* filozoflardan, kelamcılardan ve *ediblerden* pek çok önemli aşk teorisi nakletmektedir. Bu çalışmanın en önemli katkılarından biri de bu dönemde aşk anlayışına ilişkin tartışmaların ortaya çıkarılmasını sağlamasıdır. Ed-Deylemī 'nin girişte yazdığı gibi:

> Biz sevgiyi hem sıradanlar hem de seçkinler, cahiller ve bilgililer, soylular ve aşağılar, saygınlar ve küçükler arasında en ünlü ve en yüksek devleti bulduk. Onun için, onun muğlâklığı arttı, tahrifi büyütüldü ve zina edenlerin zinasıyla, ona girenlerin fazlalığıyla ve ona sahip çıkanların tahrifiyle kavminin fitnesi ortaya çıktı. . Demek ki hakikati *batıllığında,* güzelliği çirkinliğinde, hakikati *mecazında gizlenmiştir, ta* ki biri diğerinden ayırt edilemeyecek kadar. [32]

O ayrıca, İran Sufi aşk geleneğinin en merkezi noktası olan *âşk'* terimiyle ilgili temeldeki bir tartışmayı da ortaya koymaktadır . Bu, ed- *Deylemi'nin,* kendi anlatımına göre, aşk hakkında söyleyecek neredeyse hiçbir olumlu sözü olmayan ve *âşk'i* nefsin bir ıstırabı ve bir kalp hastalığı olarak kabul eden

kelamcıları *(mütekellimün)* tartıştığı zaman, doğrudan ortaya çıkar . kaçınılmalıdır. [33] nesiller terimi için *âşk* belletrists arasında büyük tartışma kaynağı oldu *(udaba* [1] *), fukaha* [1], ve *ulema*' [1] . [34] Kesin tanımlar üzerinde anlaşmaya varılmamış olsa da, birçok kişi tarafından tutkulu bir aşk hali ya da evcilleştirilmesi ve ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken ham bir fiziksel şehvet olarak görülüyordu. Birçok Bu terimin kullanımı konusunda ciddi şüpheleri vardı ve İbnü'l-Cevzi'nin ikinci yarısı *Zemm al-Hawa* (Şehvetin kınama) kötülüklerini tamamen *Âşk*' ve kimin yenik buna olanların kaderi. Fakat "*âşk*" kelimesinin Allah ile insanlar arasındaki sevgiyi ifade etmek için kullanılmasına karşı çıkanların tümü için, Muhammed b. Davud el-İsfahani (ö. 297/910) gibi alimler de vardı. gerçek aşkın fırtınalar duyarlı olanların ihale doğasını anlamak için başarısız. [35]

Bu terimin kullanımının mahkûm edilmesinin etkisi, ed-Deylemi, terimi kullanmadan önce kabul edilmiş bir otoriteden alıntı yapma ihtiyacı duyduğunda açıktır:

> Allah'a ve Allah'a '*aşk*' [iddia etmenin] caiz olduğunu ve bu konuda şeyhlerimizin ihtilafını zikrederek başlıyoruz ki, bizden bu sözü işiten kimse onu mahkûm etmesin ve ona geldiğinde onu inkar etmesin. alışılmadık olması nedeniyle uygun bağlamı, çünkü şeyhlerimiz nadiren veya münferit olaylar dışında, söylemlerinde onu kullanmazlar.. [36]

Daha sonra aşk konusunda şeyhler arasında bir ayrılığa işaret eder ve *âşk'* tabirini kullanmanın caiz olduğu konusunda hemfikir olanlardan bahseder :

> [Kullanımına] izin verenler arasında Ebu Yezid el-Bistami, Ebu'l-Kasım el-Cüneyd, Hüseyin b. Mansur al-Hallac ve diğerleri. Şeyhimiz Ebu Abdullah b. diye ilişkin Ebu'l-Kasım el-Cüneyd tarafından bir tez üzerine gelene kadar el-Hafif, o bir süredir bu reddedilen *aşk,* anlamı olan *Âşk,* onun türev ve nitelikler*(mahiyyah)* bahsedildi. Daha sonra bu reddinden vazgeçti, itiraf etti, izin verdi ve bu konuda bir risale yazdı. [37]

İşk teriminin savunucuları olarak el-Bistami, el-Cüneyd ve el-Hallac'ı *zikrederek,* ed-Deylemi, erken tasavvufun en ünlü isimlerinden üçü olduğu için, meşruiyeti için güçlü bir savunma yapıyor. Kanonlaşma süreci boyunca Cüneyd, "Sufilerin Tavus Kuşu" ve Şeyhlerin Şeyhi olarak saygı görmeye başladı. [38] Az bilgi söyleyerek birinin tasarruf, bize reklam Deylemi tarafından kendisine atfedilen tez içermiş olabilir tam olarak ne bildirmek olacağı sağlanır: "El-Cüneyd dedi *Âşk'* fiilinin alınır 'diye' sevilen *(Ashiqa)* ve dağın tepesi ve zirvesidir.Bundan dolayı söylenmelidir ki, aşk arttığında *falanca* sevilen (*aşka) diriltilir* ve doruğa ulaşıncaya ve gerçekliğine ulaşıncaya kadar yükselir.' [39] *İşk'ı* aşkın en yüksek derecesine ulaştığı zaman elde edilen bir şey olarak sunmakla bu alıntı, Ebu Hamid el-Gazâli'nin *Dini İlimlerin*

Dirilişi adlı eserinde aşk muamelesi tartışılırken yeniden karşılaşılacak bir konumun habercisidir .

Ad-Deylemi'nin Aşka Bakışı

Ed-Deylemi'nin metni aşk üzerine öğretileri incelemek için birçok yol sunarken, ikisi, Şeyh Ahmed el-Gazâli'nin ve sonraki Fars geleneğinin, İslam'ın en önde gelen şahsiyeti olan el-Hallac'ın öğretilerinin emsallerini belirlemek için merkezi bir endişe kaynağıdır. metin ve ed-Deylemi'nin kendisi. ed-Deylemi'nin kendi görüşlerinin en kapsamlı sunumunda, aşkla sonuçlanan on bir adımlık bir aşk yolu sunar . Tartışmanın başında şöyle yazar:

> Aşkın, gerçek bir olduğu halde, ifade bakımından farklılık gösteren seviyeleri ve derecelerinden türetilen adları vardır. İstikrarlı artışı sayesinde isimleri farklıdır. Bunlar hep birlikte on *makamdır* ve onbirincide, tam sınır olan *âşk'de* doruğa *ulaşırlar* . Yani ona *ulaşıldığında mahabba* ismi *ondan* düşer ve başka isimlerle anılır. [40]

Önce on makâmları *aşk* uyum vardır *(ülfet),* yakınlık *(uns),* sevgi *(Ved* veya *meveddet*), aşk *(mahabbah),* kibarlık, şevk, heves, bağlılığı, delicesine *kapılma (veleh)* ve kendinden geçme *(heyaman).* [41] belki gibi el-Cüneyd ve kendi Şeyh İbn el-Hafif (d. 371/982), reklam-Deylemi görür *âşk* sevginin en yüksek derecesi olarak. Ad-Deylemi önemli gerçeği ifade eder: "Bu sevginin kaynama

olan *(hubb)* .... Onun dış ve iç ekstremitelerde gerçekliği gelince üzerinde dökülen kadar *(ma'na),* o kişinin payıdır *(hazz)* yola sevgili hariç her şey *(ma'shuq)* o sevgisini (unutur kadar *âşk)* nedeniyle sevgilisinin." [42] Bu, kişinin sahip olduğu her şeyi - kendi payını - ve sahip olduğu her şeyi sevgilisine teslim ettiği anlamına gelir.

Aşkın tam olarak elde edilmesi, daha sonra ed-Deylemi tarafından "Aşkın Mükemmelliğinin Sınırına İlâşkin" adlı yirmi birinci bölümde tarif edilir; burada aşk, en yüksek seviyesinde bir ve tanıma *(marifet)* olarak kabul *edilir.):*

> Bil ki aşk, âşıka ait bir sıfattır, yeter ki ona isnat olunsun. Ona atfetmek artık caiz olmadığında, ondan başka bir şeye nakledilir. Sonra oradan nakledildiği zaman, nakledildiği yerden ona bir isim, onun için meydana gelen hâlden de bir nitelik [türetilir]. Geçmiş durum, gelecek durumda toplanır. Sonra sarhoş, bunalmış, kökünden sökülmüş veya boyun eğmiş olarak adlandırılır. Aşktan aşka geçtiğinde, yani onun aracılığıyla, onun için ve onun içinde yok olma sınırına ulaştığında durum böyledir.
>
> Edinme üzerine tanınma yerine taşındığında, onun tarafından alt edilmez, kökünden sökülmez ya da sarhoş olmaz, daha çok sevginin atfedilmesi tanınmanın atfedilmesine dahil edilir, bu yüzden o tanıyan bir aşıktır.

O'nun yeri, [şimdi] gördüğü şeyde olup bitenler toz haline gelene kadar bu seviyeden yükselecektir. Bu [önceki] türden farklı olarak onun bir türünü tadıyor. Tanındıktan sonra sevginin üzerine indiği ve aşk, bir hal olduktan sonra onun için bir makam olan kimselerdendir. Bu, âlimlere göre çok yüce bir makamdır ve halk (yani sûfiler) buna atıfta bulunur. [43]

ed-Deylemi, bu makama ulaşmış biri olarak sadece [44] âşık (ö. 298/910) olan Sümnûn el-Muhibb'den bahseder . O, meydana gelen aklın dönüşümünün bir şaşkınlık *(dahshah)* değil, tanıklığın *idrakinden* biri olduğunu belirtmekte ihtiyatlıdır :

Biliniz ki, tabiat *ehlinden âşıklar aklını yitirmeye,* şaşkınlığa ve yabancılaşmaya *(tevahhuş) ulaşırlar.* Bu, bu [devletlerden] yıkıma ve ölüme yol açar. Ama aralarında ilahi olanın durumu böyle değildir. Bunların elde *edilme* durumu, ya *ebedî* hayat olan Sevgili ile birleşmek *(ittihad)* ya da *Sevgiliye varan* ve Sevgili Şahit vasıtasıyla [ilâhî] *rüyetlere* (*şevâhid*) şahitlik eden *tevhid makamıdır.* Sanki O, her şeyin hakikatidir, her şey O'ndandır, O'nun vasıtasıyla, O'nun için ve O'ndandır ve O, her şeyde, her şeyi kuşatan, her şeyle, her şeyle ve her şeydendir. Ve sanki hiçbir şeyin, hiçbir şeyin, hiçbir şeyin, hiçbir şeyin, hiçbir şeyin ve hiçbir şeyin içinden geçmemiş gibidir. O halde şunu anla ki, O'nu sevenlerin hallerini tanımak istiyorsan, *şehadette hataya*

> *düşmeyesin ve inkâra (cuhud) şehadet etmeyesin,* yoksa yalan söyleyenlerden ve yalan iddialarda bulunanlardan *sayılsın* . [45]

El-Hüseyin b. Mansur el Hallac

Daha önceki tartışmalarda aşk, manevi kazanımın en yüksek derecesi olarak sunulsa da, sadece manevi yolcunun halleri ve makamları ile ilgili olarak ele alındı. Ancak, Hallac'ın öğretilerini tartışırken, ed-Deylemi, aşkın ontolojik statüsü ve kozmogonik işlevi hakkında bir tartışmaya girer. Hallac'ı, Empedokles ve Herakleitos'un görüşlerini tartışırken takdim eder ve "dünya sevgisi, *Hak'tan* ilk üretilen şey olan bu *asli* sevginin *(el-mahâbbe-i asliyye) neticelerindendir" dediğini söyler.,* dünyalardaki her şeyi - aşağı ve yukarı, ilahi ve doğal olandan çıkardı." [46] Sonra, Sufi şeyhlerinden hiçbirinin bunu, el-Hallac dışında iddia etmediğini ve şöyle dediğini kaydeder:

> Bitmeyen şeyde, Gerçek kendi içinde "bahsedilen hiçbir şey" olmadan kendi içinde birdir,[47] ta ki şekilleri, formları, ruhları, bilgiyi ve tanımayı gösterene kadar. Daha sonra adres[48] kural, hükümdar ve hükmetme (el-mulk wa'l-mālik wa'l-mamlūk) teşkil etmek için geldi ve eylemi, ajanı ve ne üzerinde hareket edildiğini belirledi.
>
> Yani Gerçek, bütünlük içinde ve tezahür etmeyen başlangıçsızlığında kendini kendisi üzerinden tefekkür

> ediyordu. Bilgiden, güçten, sevgiden (maabbah), aşk, bilgelikten, yücelikten, güzellikten, ihtişamdan ve kendini tarif ettiği şeyin geri kalanından (şefkat, merhamet, kutsallık, ruhlar ve diğer özellikler) bilinen/belirlenen her şey, Özünde Özü olan bir formdu. Sonra Gerçek, mükemmellikten, içinde bulunana ʿâşk özelliğinden döndü; ve bu özellik Özünde Özü olan bir formdu. [49] [Vurgu eklendi].

El-Hallac, daha sonra, Hakk'ın *âşk' sıfatıyla* başlangıçsızlıkta nasıl etkileşime girdiğini, ona diğer tüm sıfatlar aracılığıyla hitap ettiğini ve daha sonra diğer sıfatların her biri için aynı şeyi yapmaya başladığını tarif eder . Ancak bu, birkaç kesin felsefi veya metafizik konumun türetilebileceği son derece kinayeli bir tartışmadır. Tartışmanın en önemli yönü, yukarıdaki pasajda açıklanan şeydir: *âşk,* Hallac için Allah'ın Zâtına ait bir sıfattır. Bu *itibarla,* "Özünde ' *âşk,* birçok hakikati (*ma'ani*) içeren niteliklere sahiptir ." [50] Zât'ın bütün diğer nitelikleri ve sıfatları gibi o da önemli bir kozmogonik fonksiyona sahiptir, çünkü Hakk, Zât'a ait sıfatlara hitap ederek yaratılmış düzeni meydana getirmeye başlar. Bununla birlikte, Hallac, *âşk' kavramına* başka herhangi bir *sıfatın* çok ötesinde bir merkezilik *atfeder* :

> *Âşk* bir ateştir, ilk ateşin ışığıdır. [51] Başlangıçsızlıkta her renge boyanmış ve her sıfatta zuhur etmiştir. Özü [kendi] zatıyla alevlendi ve nitelikleri [kendi] nitelikleriyle parladı.

> [tamamen] doğrulanmıştır, başlangıçsızlıktan sonsuzluğa geçmez. Kaynağı "O-olmak"tır ve tamamen Ben'in ötesindedir. Özünden zahir olanın zahiri, varlığın hakikatidir; Sıfatlarından zahir olmayanın zahiri ise, tamamlama ile küllîliği bildiren, sır ile tamamlanan surettir. [52]

ed-Deylemi'nin gözlemlediği gibi, "Onunla ilk filozofların iddiası arasındaki fark, ilk filozofların *sevişmeyi* üretilen bir şey *(mübde ı) yapması* ve onun onu [İlahi] *Zât'a ait* bir şey *yapmasıdır* ." [53] Bu hareket, Ahmed el-Gazâli'nin ve sonraki Sufi geleneğinin yararlanmış olabileceği kaynakları veya etkilenmiş olabileceği kişileri tespit etmek için büyük önem taşımaktadır. Abdullah *Ensari'ye atfedilen yazılarda sevginin ele alınışına* kadar Tasavvuf literatüründe bu konuma benzeyen hiçbir şey yoktur ve el-*Hallac'ın* ölümünden iki yüzyıl sonra *Savanih'in oluşumuna* kadar ' *âşk* ' *ile* ilgili bu tür öğretilerin kesin bir kaydı yoktur . Gerçekten de ed-Deylemi, Hallac'ın bu konumu sürdürmede Sufi şeyhler arasında benzersiz olduğunu iddia eder:

> el-Hüseyin b. Mansur [el-Hallac] bu iddiada diğer şeyhlerden ayrıdır. *Aşkın her bakımdan ve tecelli ettiği her yerde Zâtın sıfatlarından bir sıfat olduğunu belirtmekle* müstakildir . Onun dışında Şeyh'in gelince, onlar birleşmesini göstermiştir *(Ittihad)* nerede Sevgili yılında sevgilisi, bütün yokedilmesine aşk ulaşır iddia etmeden da

> sevgilinin bir devlet Sevgili o İlahi doğa *(lahut)* [insan doğasında *(nasut)* vücut *bulmuş*] [Vurgu eklenmiştir]. [54]

El-Deylemî, Hallac'tan başka, kendisinden başka hiç kimseden aşk öğretilerini nakletmek için yeterli bilgiyi sağlamaz. Bununla birlikte, kendi konumunun, manevi hocası İbn el-Hafif'inkine oldukça yakın olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ad-*Deylemi'nin* kendi görüşü, sevginin *(mahabbe),* Birliğe *(ahadiyye)* - genellikle çokluğu dışlayan aşkın bir birliği belirten ve bazıları tarafından doğrudan Kutsallığın hemen altında olan bir İlahiyat seviyesini temsil ettiği düşünülen bir terime - ait İlahi bir Nitelik *olduğudur* . İlahi Öz *(ez-zhat al-ilahiyye).* Ad-Deylemi yazıyor,

> *Mahabba'nın* köküne *gelince,* Allah'ın sevgi ile vasıflandırılmaktan vazgeçmemesi ve O'na bağlı bir sıfat olmasıdır. Kesintisiz olanda, Kendisi aracılığıyla Kendini bulduğu gibi, Kendisi aracılığıyla Kendine bakıyor. Aynı şekilde, Kendisi aracılığıyla Kendisi için Kendini sevdi. Burada âşık, sevgili ve aşk, içinde bölünme olmayan bir şeydir, çünkü bu, *Tevhid'in (aynu'l-ahadiyye)* hakikatidir ve Birlik'te hiçbir şey ve bir şey yoktur (yani, ikilik yoktur). . [55]

ed-Deylemi'ye göre Allah, yaratılışı oluşturan sıfatları kendi sıfatlarından tecelli eder ve bu sıfatlardan ilki aşktır. ed-Deylemi için aşk, *Öz'e (adh-dhat)* ait bir niteliktir, ancak aynı zamanda Tanrı'nın eylemlerinde de kendini gösterir. Ona göre Zât-ı İlâhiye

ve İlâhî Esmâ'ya ait sıfatlar, kendi başlarına bilinemezler, ancak ilâhî fiillerde ve fiillerde tecelli ettikleri müddetçe bilinebilirler. [56] O, sevginin, başlangıçsızlıktan geçiciliğe *(hades)* *aktaran* İlahi Sıfatların *ilki olduğuna göre,* "üçe bölündü: âşık, *maşuk* ve aşk ve bunlar tek bir kaynaktandır" ve "bunlar Akla gelen, tasavvur edilen ve hissedilen her şeyde tecelli eder." [57] Bu açıdan bakıldığında aşk, İlâhî Zât'a ait olduğu söylenebilecek, İlâhî fiillerde ve yaratılmışlar arasındaki bütün ilişkilerde tecelli edebilen bir sıfattır. Hem Hallac hem de ed-Deylemi için aşk, İlâhî Zât'a ait bir sıfattır ve aşkın tecellileri, ondan ayrı da olsa bu Zât'taki köklerine bağlıdır. Temel konumları aynıdır, ancak ed-Deylemi, bölünmez İlahi Zât'a ait olan aşk ile aşkın yaratılıştaki tezahürleri arasında bir ayrım yaparken biraz daha temkinli görünmektedir. Hallac'a göre, *âşk,* "onun (*âşk)* tezahür ettiği her yerde" doğrudan Öz ile ilgilidir . Gerçekten de, Hallac'ın şiirindeki birçok ünlü ayet, bu aynı konuma göndermeler olarak okunabilir:

> ***Özleyen benim, özleyen de benim. Biz tek bedende iki ruhuz.***
>
> ***Özlem paktı yaptığımızdan beri, bizim aracılığımızla insanlara örnekler verilmiştir.***
>
> ***Yani beni görürsen. . . O'nu görürsün ve O'nu görürsen bizi de görürsün.*** [58]

Ve,

Rabbimi kalbimin gözüyle gördüm.

Sen kimsin dedim, sen dedi.

En derin varlığım Seni işaret eder, ta ki ben yok olana ve Sen kalana kadar.

Sen benim hayatım ve kalbimin derinliğisin;

Ben neredeysem, sen oradasın. [59]

ERKEN ORTA DÖNEMİN DİĞER SUFİLERİ

Aşkla ilgili öğretileri daha fazla incelemek için, Ebu'l-Hüseyn an-Nuri (ö. 295/908), Rabi'ah al-Adeviyyah, Zu'n-Nun al-Misri, Ebu Yezid el- gibi birçok Sufi'den gelen sözler. Bistami (ö. 261/875) ve Ebu Bekir eş-Şibli zikredilebilir, çünkü ed-Deylemi'nin gösterdiği gibi aşk, erken dönem Sufi söyleminin merkezi bir temasıydı. Ancak bu sözler, Ahmed el-Gazâli ve akranlarının kolayca erişebildiği seçkin bir grup metin aracılığıyla aktarıldığı için, benim asıl odak noktam erken dönem tasavvufunun ana metinlerinde sevginin sunulması olacaktır. Örneğin Kuşeyrî en olarak Metinler *Risale,* en-Sarraj olarak *Kitabü'l-Luma,* el-Kelebâzi (ö. 380/990 ya da 385/395) *en-TMarruf Kitab,* Abd Rahman birçok katılım hesaplanan olarak görülebilir Sulami olarak- Sufizm ve

bazı mistik öğretilerin ortodoksisi için argümanlar. Tasavvuf taraftarları, siyasi ve dini otoritelerin birçok meydan okumasına maruz kaldılar. [60] Böylece Sufi el kitaplarının yükselişi bu meydan okumalara cevap vermeye, diğer bilim adamlarının endişelerini gidermeye ve Sufizm'in "ortodoks" bir görüntüsünü sunmaya hizmet etti.

Aşk teorilerini incelerken bazı tasavvufi fikirlere muhalefeti akılda tutmak önemlidir, çünkü ed-Deylemi'nin ortaya koyduğu gibi aşk çok tartışılan bir konuydu. ed-Deylemi'nin ima ettiği aşk tartışmalarının sansürü, özellikle *âşk* terimi kullanıldığında aşk tartışmalarını bir şekilde kısıtlamış olabilir, öyle ki, *Hallac'ınki* gibi aşka karşı bir tutumu temsil edenler merkezde onaylanmadı. Sözlü bir gelenekte ve el-Cüneyd ve İbn el-Hafif'e atfedilen yukarıda bahsedilen risaleler gibi artık mevcut olmayan metinlerde devam etmiş olsalar da, metinsel gelenek. Erken orta dönemdeki tasavvufun merkezi metinleri, iyi korunmamış olan *âşk* öğretilerine birçok göndermede bulunur . Devam eden sözlü geleneğin kanıtı, Ahmed el-Gazâli ve onun genç çağdaşları Sam'ani ve Maybudi'nin yazılarında biçim bulduğu altıncı İslami yüzyılın başına kadar mevcut metin geleneğinde yeniden ortaya çıkmaz. *İşk* ile ilgili bu incelikli öğretilerin savunucusu olabilecek tüm bireyleri ve bunları bastırmanın olası nedenlerini belirlemek zordur. Aşağıdaki tartışma, yalnızca erken dönem tasavvufunun metinsel geleneğindeki aşk anlayışının, 6./12. yüzyılın başlarında başlayan İran tasavvuf aşk geleneğinden oldukça farklı olmasına

rağmen, yine de, sonraki yüzyıllarda ortaya çıkanlara benzer fikirler.

Gazâli'den önce gelen Arapça yazılmış üç merkezi Sufizm el kitabında -as-Sarrac'ın *Kitab* al-Luma'sı, al-Kelebâzi'nin *Kitab at-Taarruf'u* ve al- *Kuşeyri'nin Risalah'ı- âşk* hakkında olumlu bir tartışma yoktur, sadece *mahabbah hakkındadır.* Her müellif *mahabbaya bir sûre* ayırmıştır; *Kuşeyrî'ninki* en kapsamlı *olanıdır,* es- *Serrac'ınki* ise kitabın karakterine uygun olarak en sistematik olanıdır. Bu bölümün geri kalanında bu metinler ve Ebu Talib el-Mekki (ö. 386/996), Ali b. 'Osman el-Hucviri (ö. 465/1073 veya 469/1077), Abdallah Ansari ve Ebu Hamid el-Gazâli, kronolojik sırayla, bunlar Ahmed el-Gazâli'den önceki metinler olup, nesiller boyunca Sufi geleneğini en çok şekillendiren metinlerdir. gelmek.

Es-Serrac—Kitab al-Luma'

Es - Serrac, mahabbayı on bir arasında üçüncü hal *(hal) olarak yerleştirir* . Bu durum içinde o, *mahabbanın* üç derecesini *tanır:* birincisi, kişinin *sevgiliyi* övgü yoluyla sevdiği genel halk *(mahabbet-ül-avamm) düzeyidir* . "Sevgiliyi öven, O'na uymayı ve O'nunla uzlaşıyı tercih eden kalplerin bağlılığıdır." [61] İkinci *mertebe,* "doğruların" *(es-sadıkun)* ve "doğrulayıcıların" *(el-muhakkikun) sevgisidir.* "Allah'ın zenginliğini, yüceliğini, büyüklüğünü, ilmini ve gücünü düşünmekten doğar." As-Sarraj, bunun an-Nuri tarafından "örtülerin açılması ve sırların ortaya

çıkarılması" olarak nitelendirildiği aşama olduğunu söylüyor. [62] Bu aşamada, sevgilinin arzuları, nitelikleri ve ihtiyaçları, Sevgili karşısında ortadan kaldırılır. Aşkın üçüncü mertebesi, "samimi" *(es-sıddıkun)* ve *tanıyanlar (arifun) mertebesidir.* " *Sebepsiz* Allah sevgisinin *ezeliyetini (kadim)* kabul etmelerinden doğar . Aynı şekilde O'nun onları sevmesine de hiçbir şey sebep olmaz." [63] Yani, Allah'ın sevgisinin sonsuz olduğunu ve iyi işler gibi aracı bir nedenden dolayı ortaya çıkmadığını kabul ederler. Bu durumla ilgili olarak, es-Serrac, Zü'n-Nun el-Mısri'den nakleder: " *İçinde* bulanıklık olmayan Allah'ın saf sevgisi *(hub),* hiçbir şey *kalmayana* kadar kalpten ve uzuvlardan sevginin (*mahabban*) düşmesidir. *mahabbat* ve her şey Allah'ındır ve Allah'ındır; işte o Allah'ı *sevendir* ." [64] Bu düzeyde, kişi kendisi aracılığıyla bir sevgili olmaktan çıkar; çünkü Cüneyd'in dediği gibi:

> **[Bu] Sevgilinin nitelikleri, âşığın niteliklerinin yerine geçtiğinde. Bu, O'nun, "... onu sevinceye kadar;**
>
> **Ben onu seviyorum, onun gördüğü gözü, işittiği kulağı ve vurduğu eliyim."** [65]

Zünnûn ve Cüneyd'den gelen bu sözler, ed-Deylemî'nin daha önce tartıştığı, yok olmayı aşan ve onda tanınmaya varılan aşkın son makamına yapılan imalar olarak görülebilir. Ancak aşk tartışmasında es-Serrac, alıntı yaptığı kişilerin sözlerinde bu tür imalarda bulunmaz. Aslında, tek bir figürden hiçbir öğreti,

eksiksiz bir aşk teorisi geliştirmeye yetecek kadar kapsamlı bir şekilde alıntılanmamıştır.

Aşkın diğer haller ve makamlar arasındaki yerini anlamak için, onu es-Serrac'ın muamelesi bağlamında tam olarak görmek gerekir. Es-Serrac'a göre devlet, muğlak bir şekilde "kulun ibadet, [manevi] çaba, [manevi] egzersiz ve Allah'a bağlılık yoluyla kendisinde sabitlenen şeylerle ilgili olarak Allah katındaki makamı" olarak tanımlanır. [66] O'nun saydığı yedi makam, tevbe, titizlik, zühd, fakirlik, sabır, Allah'a tevekkül ve kanaattir ki bunların her biri bir sonraki makam için zaruridir. İstasyonlar gibi devletler mücadele ve özveriyle gelmezler; daha ziyade, **"Devlet, kalbe inen, fakat kalmayan bir *hâdisedir (nazile)*** . [67] Bununla birlikte, es-Serrac'a göre haller, makamların üzerinde olabilir, çünkü "rıza, kalp sahiplerinin hallerini takip eden, görünmeyen şeyleri inceleyen, zikirlerin saflığı ve hallerin gerçekleri için sırları arıtan son makamdır. " [68] Makamlarda olduğu gibi, her durumu bir sonraki durum takip etmelidir. Es-Serrac'ın ele aldığı haller; uyanıklık, yakınlık, sevgi, korku, umut, arzu, yakınlık, sükunet, şahitlik ve kesinliktir. Dolayısıyla aşk, yakınlığı izleyen ve ardından korkunun gelmesi gereken bir durumdur. *Kitab al-Luma'nın* geri kalanı, yükselen bir şemaya geri dönmeden başka konularla ilgilenirken, *es-* Serrac'ın, sevginin onuncu derece olduğu, tövbe ile başlayan ve kesinlikle biten on yedi adımlı bir yol sunduğu görülmektedir. Aşkın yeri bu nedenle ruhsal yolculuğun diğer derecelerinden biridir. Ne *Hallac*

ve ed- *Deylemi'de* ne de *sevginin* varoluşun ve yolculuğun alfa ve *omega'sı* olduğu *Sevanih'te* bulunan sevgi ifadesine yakın değildir . Bununla birlikte, her şeyin "Allah aracılığıyla ve Allah'a" ait olduğu Zü'n-Nunü'l-Mısrî ve el-Cüneyd'e atfedilen sözler, sevginin her şeyi kapsadığı sevgi öğretilerini ima eder.

Ebu Talib el-Mekki

Erken Sufi öğretileri için bir diğer önemli metin ünlüdür *QUT el-i kulûbun fi muamalat el-mahbub wa-wasf tariq el-mürid Ila makam at-tevhid* (Kupa Beslenme Aziz ve Arayıcı Yolu Açıklaması doğru Eylemlerini İlâşkin El-Cüneyd'in eski bir öğrencisi ve Salimiyyah Sufi geleneğinin takipçisi Ebu Talib Muhammed b. Hepsi el-Makki. [69] Ebu Hamid el-Gazâli'nin, bazı bölümleri onun üzerine modellenen *Dini İlimleri Yeniden Canlandırması* gibi, [70] *Qut al-qulub,* içeriğinin ortodoksluğunu tesis etmek için Kuran ve *Hadis'ten* kapsamlı alıntılar kullanır. AJ Arberry'nin gözlemlediği gibi, "Kutu'l-kulub modeli, İslam'ın ritüel uygulamalarına dair ayrıntılı tartışmasıyla, ancak mistik açıdan ele alınan standart dini hukuk kitaplarını biraz andırıyor." [71] El-Belhî, es-Serrac ve özellikle ed-Deyleml metinleriyle karşılaştırıldığında, bu risalenin fıkhî doğası hakimdir; bu risale, fikrî yollardan ziyade manevî yolun *amelî (amelî)* yönlerine odaklanmıştır. *(akli)* olanlar. [72]

Entelektüel tartışmalar, el-Mekr'in aşka yaklaşımını içerir. Otuz ikinci kitabında sevgiyi, kesinlik *makamları* arasında

dokuzuncu ve son *makam (makam)* olarak sunar . İstasyonları, artan düzende, olan *Tevbe* (tövbe), *sabr* (sabrı), *Şükür* (Minnet), *raja* [1] (umut), *khawf* (korku), *züht* (sofuluk), *Tawakkul* (güven), *rida* (hoşnutluk) ve *mahabba* (aşk). Ancak aşka atfedilen yüce konuma rağmen, el-Mekkr'in tartışmasının Ahmed el-Gazâli'nin ve sonraki Sufi geleneğinkiler şöyle dursun, Hallac ve ed-Deylemi tarafından sağlanan tedavilerin derinliğine yaklaşan hiçbir yönü yoktur.

El- *Mekki, ed-Deylemi'nin Atf'ül-elif* adlı *eserinin* bazı yerlerinde ima edilen aşk konusunda, Allah'ı sevme durumunu Allah'a iman etme durumuyla eşitleyerek bir *tavır alır* :

“Allah Teâlâ'ya iman eden herkes Allah Teâlâ'yı sever. Ama sevgisi, inancına, O'na şehadetinin açılmasına ve Sevgili'nin ifşasına göredir."73 Allah'ın dediği gibi, iman edenlerin Allah sevgisi daha yoğundur (Kuran 2:165). Burada aşk, el-Mekkî'ye göre hem iç hem de dış boşluğa sahip olan kalb yetisine karşılık gelir. Dış boşluk, fuâd terimine tekabül eden İslam'ın mahallidir. İç boşluk, dış boşluğun kaynağıdır, imanın mahalli olan kalbin kendisidir (el-kalb). El-Mekki, birçok kişinin Allah'ı kalbinin bir kısmı ile sevdiğini, diğerlerinin ise O'nu tüm kalbiyle sevdiğini iddia eder. Kişi tüm kalbiyle sevdiğinde, iman kalbin iç bölgesine (bāṭin-i kalb) girmiş olur:

"Allah'ı bütün heveslerine (ahvâ᾽) tercih eder ve O'nu seven, kulun kaprislerine galip gelir. Allah sevgisi, kulun her şeyde sevdiği şey olur. O halde o, gerçek bir Allah âşığıdır."[74]

Bu aşk, en yüksek mertebesinde *tevhidin* tamamlanmasıdır : " *Tevhid* tamamlanınca aşk tamamlanır." [75]

Her ne kadar el-Mekki aşkı makamların en yükseği olarak görse ve saf aşkı imanın *tamlığı* ve *tevhidin* tamamlanması olarak görse de onun aşka yaklaşımı Ahmed Gazâli ve sonraki tasavvuf aşk geleneğinden hala çok uzaktır. *Gazzâlî'nin tasavvuru* açısından, el- *Mekki'nin* kalıntıları, *maşuk* (*meşuk)* için *hasret çeken* âşık (*âşık)* seviyesindedir, çünkü el- *Mekkî'nin tasvirinin* her safhasında *âşık ile maşuk* arasında bir *ikilik* vardır . Böyle bir farklılık, bu aşk kavramının Ahmed el-Gazâli üzerinde büyük olasılıkla hiçbir etkisinin olmadığını göstermeye yeterlidir. Ahmed Gazâli hediyeler derece ve kesinlik makâmları gibi ad-Deylemi gibi sevginin dereceleri gibi bütün yolu ve Hallac gibi, sevginin derece olarak yaratılış bütün, el-Mekki hediyeler yolu iken *(Yaqin'i*), aşk bu aşamaların başında gelir.

el-Kelabâzi—Kitab at-Ta'arruf

El-Mekki'nin Kut'ul-kulub'u gibi, Ebu Bekir b. Muhammed el-Kelebâzi'nin Kitab at-Taarruf li mezheb ahl et-tasawwuf (Sufilerin Bilgisi) tasavvufun ortodoksluğunu savunmak için tasarlanmıştır.

AJ olarak Arberry'nin gözlemine göre, el-Kelebâzi, "el-Hallac'ın uygulanmasının büyük ölçüde genişlettiği sunni teoloji ve Sufizm arasındaki uçurumu kapatmayı amaçlamıştır; ve bu, Sufilerin doktrinel inançlarını ele alan bölümlerinde, onun neden İslam akidesinden sözlü olarak alıntı yaptığını açıklar. -Fıkh-ı Ekber II, yanlış olarak Ebu Hanife'ye isnat edilmiştir.". [76] Bunu yaparken o en büyük Sufi rakamları Ebu Hanîfe olarak ve Eşari aynı fikri eğilim olduğu izlenimi verir *kelam* genel olarak. [77] Alexander Knysh'in gözlemlediği gibi, bu, Kelebâzi'yi Şafii/Eşarî bir teolojik konumun sadık taraftarları olan es-Sulami ve el-Kuşeyri'den ayırır. [78] Bu, Kelebâzi'nin merkezinin burada incelenen diğer yazarların herhangi birinden daha doğuda olan Buhara'da olmasından kaynaklanabilir. Bağdat ve Horasan'daki tasavvuf geleneklerinin ana çizgisi haline gelenlerden uzak olmasına rağmen, her iki gelenek hakkında da geniş bilgi sahibi olduğunu gösterir ve alıntılarının çoğunu onlardan alır. [79] Bu nedenle, risalesi daha çok Hallac'a dayansa da, o da es-Serrac ve el-Kuşeyri ile aynı geleneğe girer, ancak bu gelenek baştan sona anonim kalır. Hallac'a atfedilen sözlere yapılan bu vurguya rağmen, ed-Deylemi tarafından ona atfedilen *âşk* öğretilerine uzaktan yakından benzeyen hiçbir şey yoktur .

El-Kelebâzi'nin mahabbayı ele *alışı,* burada incelenenler arasında en az kapsamlı ve en belirsiz olanıdır; sadece dokuz söz ve üç kısa şiir alıntılanmıştır. Es-Serrac'ın aksine, devletler ve makamlar arasında net bir ayrım yapmaz. El-Kelebâzi tarafından

sıralanan manevi niteliklere Kitab al-Luma'da olduğu gibi belirli bir hiyerarşik ilişki verilmemiştir . Aşkla ilgili bölüm, "Birlik" *ten (bilgelik)* sonra ve "Çekilme ve İzolasyon"dan önce gelir, ancak *ikisiyle* de özel bir ilişkisi yok gibi görünmektedir. Bu nedenle aşk ile Kelebâzi'nin yazdığı diğer manevi dereceler arasındaki ilişkiyi tanımlamak zordur. O, otuz birinci bölüm olan "Sufilerin İlimleri, Devletlerin İlimleri"nde halleri ve makamları tartışır. Başka bir sûfînin sözü üzerine bir şerhinde, sûfînin "durumunu ifade eden ve durumunun bilgisini dile getiren" kişi olduğunu yazar. [80] Bu açıklamadan, devlet ve makamın Kelebâzi tarafından ayrı aşamalar veya kategoriler olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Onlar hakkında en çok söylediği şey, "Her makam için bir ilim ve her hâl için bir ima vardır"dır. [81] Öyle görünüyor ki, Kelebâzi için aşk hem bir hal hem de belirli bir bilgiye tekabül eden ve hakkında belirli imalar yapılabilen bir makamdır. El-Kelebâzi'nin aşk üzerine aktardığı birkaç alıntı arasında, aşkı bir zevk ve bir eğilim olarak gören görüşlere göndermeler vardır; el-Cüneyd, "sevgi, kalbin meyilidir" der ve Said b. Yezid Ebu Abdullah an-Nibaci [82], "Aşk, yaratılanlardan bir zevk ve Yaradan'da tüketilen bir şeydir " der. El-Kelebâzi, "Tüketmenin anlamı, size pay kalmaması, sevginizin bir nedeni olmaması ve bir nedene bağlı kalmamanızdır" diye açıklıyor. [83] Zevk ve eğilim daha sonra Ebu Hamid el-Gazâli'nin *Din Bilimlerinin Yeniden Canlandırılması'nda* sunduğu sevgi öğretilerinin merkezinde *yer alır.* Bununla birlikte, el-Kelebâzi'nin aşka yaklaşımının sonraki Sufi geleneği üzerinde

çok az etkisi olmuştur. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki, o, Hallac'ın birçok sözünü isnad etmeksizin zikretmesine rağmen, ed-Deylemî'nin Hallac'a atfettiği aşk tartışmasıyla örtüşen sözler vermemiştir.

El-Mustamli – Şerh-i Ta'arruf

Tasavvuf üzerine ilk Farsça risale, Kelebâzi'nin *Kitab et-Taarruf, Şerh-i Taarruf li mezheb-i tasavvuf* (Sufilerin Bilgisi Üzerine Tefsir) üzerine İsmail b. Muhammed el-Mustamli (ö. 434/1042-3). El-Kelebâzi'nin metni sadece 150 sayfa olup çok az tefsir sunarken, el-Mustamli'ninki modern basılı baskıda 1.800 sayfaya ulaşır ve tasavvufun çeşitli yönleriyle ilgili kapsamlı tartışmalar sunar. El-Kelebâzi'nin aşk hakkındaki bölümü için, el-Mustamli, ilahiyatçılar ya da el-Mustamli'nin dediği gibi "İlkeler Ehli" tarafından sevginin nasıl anlaşıldığı ile Sufiler veya "İnsanlar" arasındaki temel ayrımları sunan uzun bir giriş sağlar. Tanıma *(irfan)."* Aşkın en yüksek derecesi olan *âşk* ile insanlar arasındaki sevgiye bazılarının atfettiği dereceleri tartıştıktan sonra, ***" Hakk*** **ile kul arasındaki sevgi"** tartışmasına geri döner. Burada, "Ehl-i Ehl-i Hak, kula karşı duyulan sevginin, hayır arzusu, kulun Hakk'a olan sevgisinin ise itaat olduğunu iddia ederler." [84] Daha sonra onları İlahi sevgi ile İlahi düşmanlığı yan yana getiren, ilki insanların yaptıkları şey için kötü aldıkları araçlar ve ikincisi de iyi aldıkları araçlar olarak sunar. Buna karşılık, Tanınma halkı için, ***"kulunun itaattan boş olması, aynı zamanda sevgiden boş***

olmaması, sevgiden boş olması inançsızlıktır. Bu yüzden itaat aşk değildir, itaat sevginin etkisidir."

El-Kelebâzi'nin tartışması gibi, el-Mustamli'nin aşk tartışmasının da ondan sonra çok az fark edilebilir etkisi oldu. Yine de, aşk tartışmasının belirli yönlerinin metinsel gelenekte neden anlaşılması güç olduğunu gösterebilecek önemli bir tartışma sunuyor:

> Aşkı tarif eden hiç kimse aşkın kendisi hakkında bilgi vermemiştir. Bilakis onun sıfatlarından, tesirlerinden ve âşığın fiillerinden bahsederler. Çünkü tarif eden iki kişiden biridir: Ya âşıktır ya da değildir. Eğer âşık değilse, görmediği bir şeyi nasıl tarif edecek? Ve eğer âşıksa, aşkın aleviyle o kadar meşgul olur ki, onu tarif etmeye fırsatı olmaz. Yaparsa da, duyanlarda bu yanmanın izi olmasa da tarifi anlaşılmaz. Bunu tarif etmenin bir faydası yok. İşte bu yüzden aşka karşı bütün diller susmuştur. Etkilerinden, niteliklerinden ve eylemlerinden bahsettiler. Aşkın farkında olmayan, [onu anlatanların] ne dediğini bilmez, onun etkisi altında olan [zaten] tarifte anlatılanı görür. [85]

El-Kuşeyri'nin Risalesi

El-Mekkî eserlerinde ve el-Kelebâzi, aşk için kullanılan tek kelime-Sarraj gibidir *mahabbah,* ancak Kuşeyrî en ile *Risale* ve el-

Hujwlrl en *Keşf el-Mahcûb* kelime *âşk* tartışmaya yeniden tanıtıldı olduğu olumsuz bir şekilde de olsa sevginin. Üç klasik Arap tasavvuf kitapçığı arasında sevgiyi en kapsamlı şekilde ele alan, haller ve makamlar arasında es-Serrac'ınkine benzer net bir ayrım yapan, ancak halleri makamlardan sonra dereceler olarak listelemeyen Kuşeyri tarafından sağlanandır. Aksine, tövbe *(* tövbe *)* ile başlayan ve seçme *(seme)* ile biten kırk dokuz devlet ve *makamın* bir listesini verir . Bunlar arasında aşk, işlenen kırk altıncı konudur, hemen öncesinde "Tanrı'yı tanıma" gelir ve ardından yalnızca özlem *(şevk*), şeyhlerin kalplerini koruma ve hiyerarşik bir düzenleme gibi görünmese de *semaj gelir* .

Kuşeyri, sevgiyi Allah'ın kulunu Kendisine yaklaştırma arzusunun bir ifadesi olarak gören bakış açısına en yatkındır. Ama bu bölüme hakim olan, insanın Tanrı'ya olan sevgisidir. Hem Allah'a *meyl,* hem de Allah'ta *helak (istihlak)* olarak tarif edilir, ancak *Kuşeyrî'ye göre,* " *Aşığın, Sevgili'de helak* olduğunu anlatmak, [O'na] *meyletmekten* daha iyidir." [86] *Risalenin* çoğu bölümünde olduğu gibi, aşk hakkında söylenenlerin *çoğunun* belirli bir yönelimi yoktur. Kuşeyri, burada nakledilen tüm ifadelerin geçici olduğunu belirtir, çünkü "aşk bir tasvirle tarif edilmez. O, [aşktan] daha açık bir şeyle veya aşktan daha anlayışa daha yakın bir şeyle tanımlanmaz." [87] Bazı alıntılarda aşk, diğer her şeyi yok eden bir durum olarak tanımlanır. Cüneyd, "Aşığın sıfatlarının yerine, Sevgilinin sıfatlarının girmesi ve nefsinin sıfatlarını tamamen unutması ve bunlarla idrak etmesidir."

buyuruyor. Kuşeyri bununla, "sevgilinin kalbine, Sevgili'nin sıfatlarının zikri dışında hiçbir şey baskın gelmedikçe, Sevgili'nin zikrinin baskın olduğunu ima etmiştir" diye açıklar. [88] Bu tema, Muhammed b. Sa'id Ebu Abdillah el-Kuraşi: "Sevginin gerçeği, kendinizi sevdiğiniz kişiye vermenizdir, böylece sizden hiçbir şey kalmaz." [89] Ve Ebu Bekir eş-Şibli, "Aşk, *sevgiliden başkasını* sildiği *(yemhu)* olduğu için aşka denir" *der* . [90]

Diğer sözler daha az aşırı bir sevgiyi ifade eder. Muhammed b. Ali el-Kattani (ö. 322/934) [91'in,] "Aşk, sevgiliye tercihtir " dediği nakledilir . [92] Ebu Yakub Yusuf b. Hamadhan es-Susi [93'ün,] "Sevginin hakikati, kulun Allah'tan nasibini ve O'ndan istediğini unutmasıdır" dediği rivayet edilir. [94] Muhammed b. Fadl (ö. 319/931), "Sevgi, sevgilinin *(el-habib)* sevgisi dışında tüm sevgilerin kalpten düşmesidir" der . [95] Bir birçok Sufilerin yankılandı söyleyerek: " 'Aşk Ne Sevgili arzuları dışında tüm yanıklar kalbinde bir ateştir söylenir . *(Murad el-mahbub)*' " [96] Aşk olarak da sunulmuştur korkunun dengelenmesi, kişinin tasavvuf literatüründe en sık umut bulduğu bir konum *(raca [1])* : "Kime sevgiden bir şey verilir ve ona onun gibi bir korku verilmezse yanılıyor." [97] Belki de bu sözlerden herhangi biri, Hallac'a atfedilen ve daha sonraki tasavvuf geleneğinde bulunan sevgi öğretilerini ifade etmeye en yakın olanı, Ahmed el-Gazâli'nin manevi mirasındaki bir şahsiyet olan Sari es-Saqati'ye (ö. 253/867) aittir. Cüneyd'in amcası ve eski hocası: "Biri diğerine 'Ey ben' demedikçe, ikisi arasındaki aşk temiz değildir" *(ya ana)* [9]

El-Kuşeyri, bir grup şeyhin Mekke'de aşkı tartıştığı ve Cüneyd'den konuşmasının istendiği bir hikâye anlatır:

> Gözleri ağladı, sonra dedi ki: " *Rabbini anmaya tâbi olarak nefsinden* çıkan, *hakkını gözetmeye talip* olan, kalbiyle O'na bakan *kul, huviyyet ateşi* kalbini yakar, İçkisinin temizliği, O'nun sevgi tasındandır ve *Cebbar,* kendisine *gaybın* perdelerinden açılır. Eğer konuşursa, Allah'tandır, eğer Allah'tan olduğunu ilân ederse, Eğer hareket ettirirse Allah'ın emri iledir, eğer dinlenirse Allah'tandır. O halde o, Allah vasıtası ile Allah'a ve Allah'a aittir.[99]

Bu alıntılar aşk hakkında birçok farklı bakış açısı sunsalar ve Sari es-Sakati ve el-Cüneyd'e atfedilenler gibi sözler, Hallac'ın ve daha sonra Fars Sufi geleneğinde ifade edilen aşkın doluluğuna bir gönderme olarak alınabilir. bu, Ahmed el-Gazâli'nin aşk hakkındaki öğretileri için olası bir kaynak bulma konusunda çok az rehberlik sunar. Böyle sözler el-ı Mansur onun görünümünde Tasavvuf Şeyh'in arasında benzersiz olduğunu onayla reklam Daylaml iddiasına görünen *Âşk*' İlahi Öz'ün bir niteliği olarak. Bununla birlikte, *er-Risalah al-Kuşeyriyyah,* ' *âşk* ' teriminin tarihini incelemek için merkezi bir öneme sahiptir . Kuşeyri, Şeyhi Ebu Ali ed-Dakkak'ın şöyle dediğini işittiğini yazar:

> *âşk,* aşkta *(mahabbe)* sınırı *aşıyor* ve Gerçek, sınırı aşan olarak tanımlanmadı, bu yüzden O ' *âşk*' *ile* tanımlanmadı . İnsanların bütün aşkları bir kişide toplansa, bu Allah katındaki [sevgi] ölçüsüne ulaşamazdı. O halde kul Allah sevgisinde haddi aşmıştır denmesin. *Hak* seviyormuş gibi *(ya'şuqqu*), kul da Allah'a karşı [seviyormuş gibi] anlatılmaz . Yani *âşk* olumsuzlanır ve onunla *Gerçeği* tanımlamanın bir yolu yoktur - ne Hak'tan kula doğru, ne de kuldan Hakk'a. [100]

Bu pasaj ile ilgili birkaç sözler rağmen gösteriyor *âşk*' erken Sufi topluluklardan korunur, yani tutulan bazı kim büyük olasılıkla vardı *âşk* ayrıdır *mahabbah* ve insanın sahip olabileceği söylemek caiz olduğunu *hshq* Allah için ve Allah olduğunu insanlar için *âşk* . Aksi takdirde, Ebu Ali ed-Dakkâk'ın bu tür pozisyonları reddetmesi için hiçbir sebep kalmazdı. Dakkâk'ın çürüttüğü üç pozisyon birlikte, *Hallac* tarafından ve biraz farklı bir biçimde daha sonraki aşk geleneğinde ifade edilen *hshq* üzerine öğretilerin üç ana bileşenini sağlar : Tanrı, Gerçek, *âşk* ile tanımlanabilir. *;* insanların Tanrı için *âşk'si vardır ;* Tanrı'nın insanlar için *âşk'si* vardır . Zor imkansız değilse bile, kim olduğunu bilmek, Hallac dışındaki olmasına rağmen, terim bu kısa yalanlama, böyle bir pozisyon savunduk olabilir *Âşk* tamamen korunmuş henüz sözlü geleneğin varlığını gösterir.

el-Hujwiri'nin Kashf al-Mahcûb'u

Ali b. 'Osman el-Hucviri'nin (ö. 465/1073 veya 469/1077) [101] *Keşfü'l-Mahcub* (*Örtünün* Açılması) Farsça yazılmış ilk Sufi el kitabıdır. [102] El-Kuşeyri, al-Kelebâzi ve es-Serrac'ın aksine, al-Hujwiri kendi pozisyonlarını ifade etme konusunda daha açık olma eğilimindedir. Onun aşk tedavisi bir istisna değildir. El-Hucviri'ye göre aşk *(mahâbbe)* iki türlüdür: (1) Bir erkekle bir kadın arasındaki benzer bir kişinin sevgisi ve (2) "Onun nesnesine benzemeyen birinin sevgisi. ve o nesnenin bir niteliğine yakından bağlanmak isteyen, örneğin konuşmadan işitme veya göz olmadan görme" [103], ikincisi Tanrı'nın sevgisidir. Allah'ı sevenler de ikiye ayrılır: (1) Hayırsever'i lütfundan dolayı sevenler ve (2) "sevgiye kapılıp her nimeti bir perde zannedenler". El-Hucviri'ye göre, "İkinci yol, ikisinden daha yücedir." [104]

El-Hucviri'nin aşkla ilgili kendi görüşü, daha sonraki Fars geleneğinde bulunan aşkın her şeyi kapsayan doğasının gerisinde kalsa da, o, ed-Deylemi'nin tasavvufta tam olarak ulaşmış birkaç kişiden biri olarak gördüğü Şeyh Sümnun el-Muhibb'den bahseder. "tanıyan bir sevgili" olarak sevmek. Tasavvuf dilinin örtülü yapısını anlamak için önemli olan bir pasajda Hucviri, Sümnun'dan şöyle nakleder:

> Sevginin Allah'a giden yolun temeli ve ilkesi olduğunu, tüm hal ve makamların sevginin aşamaları olduğunu ve arayıcının içinde bulunduğu her aşamanın ve meskenin yok olmaya müsait olduğunu, ancak sevgi yurdu dışında, helak

> olduğunu iddia eder. yolun kendisi var olduğu sürece her koşulda yok edilebilir. Diğer bütün *şeyhler* bu konuda onunla hemfikirdirler, ancak "aşk" *(mahâbbe) kavramının* güncel ve iyi bilinmesinden ve İlahi aşk öğretisinin gizli kalmasını istediklerinden, ona aşk demek yerine "aşk" adını verdiler. saflık" *(safvat),* [105] ve "Sufi" dedikleri âşık; ya da *Sevgilinin iradesini tasdik ederken âşığın* şahsi iradesinden feragat ettiğini belirtmek için "fakirlik"i *(fakr)* kullanırlar ve âşığı "fakir" *(fakir) olarak adlandırırlar.* [106]

Kut-ul kulub el-Mekki'de sevginin en yüksek makam (makam) olduğu görüşünü ifade ederken, burada ilk kez Deylemi'nin sevginin manevi yolun bütün hallerini ve makamlarını kapsadığı inancıyla uyumlu bir ifade buluyoruz. . Ancak Hallac ve ed-Deylemi'nin ima ettiği ve sonraki Pers geleneğinde bulunan her şeyi kapsayan yüce sevginin ifadesi hala yoktur. Bununla birlikte, Kuşeyri'nin Risalesindeki ed-Dakkâk'tan pasajda olduğu gibi, bu, Ahmed el-Gazâli'nin aşk görüşündeki anahtar bileşenlerden bir diğerini ima eder. El-Hucviri'nin bize Şeyhlerin "İlahi Aşk öğretisinin gizli kalmasını istediklerini" söylemesi anlamlıdır. Bu, erken dönem tasavvuf metinlerinden hiçbirinin, erken dönem Sufi topluluğunun belirli bileşenleri arasında var olduğu şekliyle sevgi anlayışını tam olarak ifade etmediğini ve böylece, Dakkâk'ın yaptığı gibi, İslam'da tam olarak korunmamış sözlü bir geleneğe yazılı gelenek atıfta bulunduğunu gösterir.

Sumnun el-Muhibb'e atfedilen görüşe benzer bir şey, el-Hucviri'nin el-Kuşeyrî'ye atfedilen bir pasajı tahlilinde ifade edilmektedir:

> Ebu'l-Kâsım Kuşeyri üstad, "Sevgi, âşığın sıfatlarında silinmesi ve zâtında sevgilinin tasdik etmesidir. Aşk, âşığın, Sevgili'yi kendisinde arama hakikatinde, onun bütün sıfatlarını inkar etmesidir. Gerçeğin Özünün onaylanması." Sevgili sürdüren olduğundan Yani, *(bâqi)* ve sevgilisi imha edilir *(fani),* aşk kıskançlık sevgilisi kendini olumsuzlaştırılmasıyla Sevgili mutlak geçim yapmalıdır gerektirir ve o haricinde, kendi özelliklerini yadsınamayacak Sevgilinin özünü teyit etmek. Hiçbir âşık kendi sıfatlarına sahip çıkamaz, çünkü bu durumda Sevgili'nin güzelliğine ihtiyaç duymaz; fakat hayatının Sevgili'nin güzelliğine bağlı olduğunu anlayınca, kendisini Sevgili'den perdeleyen kendi sıfatlarını ister istemez yok etmeye çalışır. [107]

El-Kuşeyrî gibi, el-Hucvîrl de âşk ' teriminin kullanımına ilişkin kapsamlı bir tartışma sunar . Burada el-Hucvm, Kuşeyri'nin Risalesinde Ebu Ali ed-Dakkak ile zımnen zımnen olan ihtilafı açıkça ortaya *koymaktadır:*

> ***Aşk hakkında şeyhler pek çok şey söylerler. Bu zümreden bir zümre, "Hakk'a aşk caizdir, fakat Hakk'tan "aşık"***

> ***olduğunu kabul etmenin caiz olmadığını kabul eder. 'Aşk, sevdiğinden mahrum bırakılanın vasfıdır, insan Allah'tan men edilmiştir, fakat Allah insandan menedilmemiştir' derler. Bu nedenle insanın O'na 'aşık' olduğunu söylemek caizdir, fakat O'ndan insana caiz değildir..*** [108]

Ancak o, ed-Dakkak'ın ifade ettiği görüşe de değinir: 'âşk, sınırları aşmayı ima ettiğinden, insanın Allah sevgisine de uygulanamaz. Daha sonraki bir grup, 'âşk'in İlahi Zât'a duyulan sevgiye atıfta bulunduğunu, ancak Zât gerçekleştirilemeyeceği için 'âşk'in uygun bir terim olmadığını iddia eder: Öyle ki, dünyada hiç kimse O'nu göremediği için Hakk'ın rüyâsı ortaya çıkmasın."[109] Dolayısıyla bu gruba göre hiç kimse Allah için 'âşk' sahibi olamaz, çünkü bu Öz ile ilgilidir, mahabbat ise sıfatlar ve fiillerle ilgilidir. bu dünyada algılanabilir.

Bu iki terimin kullanımına ilişkin bu tartışma, insanın hem sıfatlarında hem de Zâtında Allah'a âşık olduğunu ve Allah'ın insan için 'âşk' olduğunu ileri süren başka grup veya bireylerin olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aksi takdirde, el-Hujwuri bu pozisyonları reddetme ihtiyacı hissetmeyecektir. Burada önemli olan teknik terminolojideki farklılıktan çok bu terimlerin kullanımının altında yatan tartışmadır. Bu sadece filolojik bir tartışma değildir. İnsanın İlâhi'ye şahitlik etme ve İlâhî Zât'ı bilme kabiliyetine ilişkin felsefi ve epistemolojik bir tartışmadır. Bu tartışmanın gölgeleri, ed-Deylemi'in, Hallac'ın 'âşk, İlahi Zât'a ait

bir sıfattır' şeklindeki tutumunu sunuşunda görüldü. Görüleceği gibi, Şeyh Ahmed el-Gazâli, İmam Ebu Hamid el-Gazâli ve daha sonraki İran tasavvuf geleneğindeki pek çok diğerleri, kişinin İlahi Öz'ü idrak edebileceğine, ancak böyle bir bilginin hiçbir şekilde duyularla veya duyularla ilgili olmadığına açıkça inanmaktadır. Zihinsel eğitimler; daha ziyade basire, içgörü ile elde edilir ve kalp ve ruhun ötesinde gizli özde gerçekleştirilir. Ahmed el-Gazâli'nin Savanih'in sonunda yazdığı gibi, "*Akıl gözleri, ruhun mahiyetini ve hakikatini idrak etmekten alıkonmuştur ve ruh, aşkın kabuğudur. Dolayısıyla ilim kabuğa ulaşamayacağı için, nasıl olur da kabuğun içinde saklı mücevhere giden bir yol olabilir?*"[110] Vaazlarında bu tür içgörü tanıma (ma'rifah) olarak adlandırılır. Bu "cevheri" insan aklıyla kavrayabilme yeteneğinin Hz. Muhammed'in bile ötesinde olduğuna inanır: "Resûlullah ne zaman ilim okyanusuna taşınsa akacaktı, fakat tanınma okyanusuna atıldığında şöyle dedi: "Bilmiyorum; Ben sadece ibadet ederim (la adri innama abudu)"[111]

El-Mekki, es-Serrac, el-Kelebâzi ve el-Kuşeyri'nin metinlerinden farklı olarak, el-Hucvirî'nin sevgiyi ele alış tarzıyla okuyucu, sadece belirli teknik terimlerin kullanımı hakkında değil, yoğun bir tartışmanın merkezine atılır., ancak insanın Tanrı bilgisinin doğası, manevi talip olan kişinin ne kadar seyahat edebileceği ve bu öğretilerin ne kadarının açıklanması gerektiği hakkında. Ahmed el-Gazâli ve Fars aşk okulundaki diğerleri, kişinin kendileri için *âşk*' olan İlahi Öz'ü "algılayabileceğini" -veya

kendi terimleriyle "tatabileceğini" - ve manevi talip olanın âşık ve Sevgili ikiliğinin tamamen ötesine geçebilir. Bu *itibarla,* onun *Sevanîh'i,* aşk metafiziğine ilişkin bu öğretilerin çoğunun ilk kez tam olarak ifade edildiği Sufi geleneğinde önemli bir *kavşağa* işaret eder. Kuşeyri ve el-Hucviri'nin bu tür pozisyonlara yaptığı göndermeler, *Sevanih'in, Tasavvuf diline batmamış* birinin büyük ölçüde erişemeyeceği bir biçimde olsa da, belirli sözlü öğretilerin yazılı geleneğin bir parçası haline geldiği bir noktayı işaret ettiğini göstermektedir . Bu tür öğretilerin var olduğu, ancak tam olarak kaydedilmediği, Ahmed el-Gazâli'nin aşk hakkındaki öğretilerinin birçoğunun, kardeşinin Diriliş'teki aşkı ele alışında ima edilmiş ancak tam olarak ifade edilmemiş olması gerçeğiyle daha da açıklanmaktadır .

Abdullah Ensari

Burada tartışılan Sufiler arasında, Ansari'nin öğretileri belki de ele alınması en zor olanıdır. Ona atfedilen sözler birçoğu Maybudi en korunmuş özellikle de kimlik doğrulaması için zordur *Keşfü'l-Asrar,* Ansari sıkça olarak çağırılır *Pir-i Tarikatları'nın,* "Yollar Master" ve onun içinde olanlar *Munajat,* Mahrem" veya Müritleri tarafından daha sonra toplanmış gibi görünen söylemler". [112] Ayrıca, *Tabaqat-i Sufiyyah* (Sufilerin Nesli) adlı *eseri* ölümünden sonra birçok öğrencinin notlarından derlenmiştir. [113] Bununla birlikte, Ensari, Arapça ve Farsça birkaç eser besteledi veya bunların kompozisyonunu denetledi .

Bunların arasında, aşk üzerine yazılmış ilk Farsça risale gibi görünen kinayeli ve özlü bir metin olan *Aşk Üzerine İnceleme* (Mahabbat Namah) vardır. Aşkın yer de Sufi yolunda yaptığı dört metinlerde çeşitli şekillerde ele alınmaktadır: *Yüz Alanları* (Sad Medyen), *Seyahat Yolu İstasyonları* (Manazil el-sa'irln), *Aşamaları Kusurlar* (filal al -maqamat) ve *Atasözü ve* Nasihat (Maqulat-o andarzha). In *Seyahat Yolu İstasyonları,* aşk 61 yol makâmını olarak sunulmuştur:

> Aşk, kabilenin işareti, yolun *(tarikat)* başlığı ve [Allah ile] ilişkinin merkezidir. Üç mertebesi vardır: Birinci mertebe, meşakkatli düşünceleri kesen, hizmeti zevkli kılan, ıstırapta teselli veren bir aşktır. Bu sevgi, iyilikleri incelemekle büyür, sünnete uyarak sabitleşir ve fakirlikle karşılık vermekle büyür. İkinci derece, Hakk'ı her şeye tercih etmeye sevk eden, dili *zikretmeye* sevk eden, kalbi O'na *şâhid* olmaya sevk eden bir aşktır . Bu, [Allah'ın] sıfatlarını incelemek, [Allah'ın] âyetlerine bakmak ve makamların terbiyesinden geçmekle tecelli eden bir aşktır. Üçüncü derece, ifadeyi kesen, imaları incelikli kılan, tasvire ulaşmayan göz kamaştırıcı bir aşktır. Böyle bir aşk, bu işin eksenidir ve altındaki aşkların tümü, dillerle çağrılır, mahlûklar tarafından talep edilir ve aklî melekeler tarafından vacib ilân edilir. [114]

Diğer ara makâmlarla ilişkili olarak bakıldığında, sevginin ruhsal yol üzerindeki ara duraklardan birini işgal ettiği, ancak en yüksek olanı değil gibi görünüyor. Yolu, Ansari devletlerin nihai alanları veya makâmları ile ilgili olarak, "Birliktelik Tarikât ait makâmların nihai son, sahiline *Tawhid en* okyanus." [115] Fakat içinde *Love Treatise Aşk konuları,* o aşk beraberliğin işareti tutar : "Birlikteliğin hakikati, birleşmenin işaretidir ve birlik de sevginin işaretidir." [116] Ensari, *Yüz* Tarla'nın son paragrafında da, "Bu yüz tarlaların hepsi aşk tarlasında boğulmuştur. Yüz birinci alan sevgidir: *O onları sever, onlar da O'nu severler* (5:54). *De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız* (3:31). **Aşk üç makamdır: Birincisi doğruluktur; ortası sarhoşluk, sonuncusu ise yokluktur."** [117]

Ensârî de, "O halde âşık ve maşuk nasıl bir olabilir? Yaratılan tabiat ayrıldığında Hakk, birliğe uygundur." [118] Ensari'nin, doğrudan ve vurgulu olarak belirtilmese de, Sufi yolunun tamamının farklı dereceler ve sevgi tonları olarak görüldüğü Sevanih'de sunulan aşk vizyonunu paylaştığı görülüyor. Ahmed el-Gazâli, *hubb/mahabbah* ve ' *âşk* ' terimlerini birbirinin yerine *kullansa da,* Ansari, *Revival'deki* Ebu Hamid el-Gazâli gibi, iki ve ' *âşk'i hub/mahabbah'ın* üstünde veya ötesinde yerler arasında ayrım *yapar:*

> ***Âşk*** **yanan bir ateş ve kıyısı olmayan bir okyanustur. Ruhun ruhu ve ruhudur. Sonu olmayan bir hikâye ve çaresi olmayan acıdır. Akıl idrakinde şaşkındır, kalp onu**

kavrayamaz. Gizleneni görünür, görüneni gizli kılar. Ruhun rahatlığı ve açıklıkların başlangıcıdır. Ruh, bedenlerin hayatı olduğu halde, *âşk,* kalbin hayatıdır. İnsan *sustuğunda, âşk* kalbini paramparça eder ve onu kendisinden başka her şeyden arındırır. Bağırdığında onu alt üst eder ve hikâyesini şehre ve Lane'e haber verir.

***Âşk* hem ateş hem de sudur, hem karanlık hem de güneştir. Acı değil, acı getirendir, ıstırap değil, ıstırap getirendir. Hayata sebep olduğu gibi ölüme de sebep olur. Kolaylığın özü olduğu gibi, belaların da aracıdır. Aşk (*mahabbah) âşığı* yakar, sevgiliyi değil. *âşk* hem arayanı hem de *arananı* yakar.** [119]

Yüz Alan İçinde ve Aşk Üzerine Risalesi, Ansari, aşkı, sevgili ve sevgilinin ikiliğinin ötesine geçen, sevgilinin tamamen içine daldığı bir gerçeklik olarak sunar. Bu bakımdan Tasavvuf yolunu anlaması Sevânih'te ifade edilen sevgi vizyonunun en önemli habercisi olarak görülebilir ve muhtemelen Ahmed el-Gazâli üzerinde bir miktar etkisi olmuştur. Bununla birlikte, sevgi anlayışının ifadesinde her şeyin kökeni ve gerçekliği kadar açık değildir, ancak bu sevgi anlayışı gerçekliğe bakış açısının altında görünmektedir.

Ebu Hamid el Gazâli

Ebu Hamid el-Gazâli *Kitabu'l-Mahabbah wa'sh-şevq ve'l-uns wa'r-rida* ait (Aşk, Özlem ve Hoşniyet/Memnuniyet Kitabı) *önceki birkaç metnin unsurlarını sevginin tutarlı bir muamelesinde bir araya getirir.*

Allah sevgisi, makamların nihai gayesi ve derecelerin en yüksek zirvesidir, çünkü sevginin, meyvelerinden bir meyve ve etkilerinin bir sonucu olması dışında, sevginin *idrakinin (idrak)* ötesinde bir *makam* yoktur . özlem *(şevq*), yakınlık *(uns),* kanaat *(rida)* ve bunların kardeşleri, aşktan önce, tevbe *(tevbe*), *sabretmek (sabr),* zühd *(zühd)* ve benzeri gibi bir başlangıç olması dışında hiçbir *makam yoktur* . [120]

El-Hujwiri ve al-Kuşeyri'de olduğu gibi, aşkın doğasına ilişkin devam eden bir tartışmaya bir gönderme vardır, ancak burada tartışma *mahabba* terimi üzerinde *odaklanmaktadır.* Gazzâlî, bazı âlimlerin sevginin benzerleri ve benzerleri dışında mümkün olmadığını iddia ettiklerini belirtir ve şöyle der: "Sevgiyi inkar ettikleri zaman, samimiyeti, *şehveti,* [Allah'la] samimi konuşma *zevkini (münâcât)* ve her *şeyi inkar ederler* . aşkın diğer etkileri ve sonuçları. Bu konudaki perde kaldırılmalıdır." [121] Daha sonra tedavisini, çoğu insanın Tanrı'ya olan sevgisinin doğasına *odaklanan* ve bazıları Tanrı'nın insana olan sevgisini ele alan on yedi açıklamaya *(bayyinat)* böler . Burada önce İmam Ebu

Hamid'in beş türe ayırdığı insanın Allah sevgisi tartışmasını inceleyeceğim. Bu çalışma doğasını inceleyerek başlayacak *Âşk* o Ansari gibi ötesinde yerlerde o *mahabbah* ve insan için Tanrı'nın sevgi onun tedavisini inceleyerek sonuçlandırmak.

İNSANIN ALLAH SEVGİSİ

Ebu Hamid el-Gazâli bu kitaba Kuran ve *Hadislerdeki* sevginin temellerini ele alarak başlasa da, onun aşk konusundaki tartışmasının, kendisinden önceki Sufi geleneğinde olduğu gibi, doğrudan bu kaynaklardan türetilmediği açıktır. . Bu kaynaklarda aşk tartışmaları her zaman ibadete (ibadet *)* vurgu *yapar,* ancak aşk taraftarının tutumu Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/872), "[Bu] bana bir damla sevginin ağırlığı, sevgisiz yetmiş yıl ibadet etmekten daha sevimlidir." [122]

İlk açıklamada, Ebu Hamid, ibadete çok az ve Allah ile doğrudan bir ilişkiyi gerçekleştirmeye odaklanan bir tartışmanın tonunu belirliyor: "Bilin ki, bu bölümde aranan şey, sevginin kendisinin tanınması *(mezhebi)* dışında *açılmaz* . sonra onun şartlarını ve sebeplerini (*esbab*) *tanımak,* sonra onun hakikatinin *(mana)* Allah'ın hakikatiyle doğrulanmasının tetkiki *(nazar)* ." [123] Ebu Hamid el-Gazâli'ye göre aşk, zorunlu olarak bilgi ve algıyı takip etmelidir, çünkü sadece bilinen ve algılanan sevilebilir ve "algısında zevk ve kolaylık olan her şey, algılayana sevgilidir." "Böylece aşk, içinde zevk olan bir şeye olan eğilimin ya da

eğilimin ifadesidir." [124] Bu tanım, Kelebâzi'nin *Kitab* et-Taarruf'unda Cüneyd'e atfedilene çok yakındır *:* "Aşk *(mahâbbe),* kalbin *meylisidir* ." [125] Ama aşkı bu şekilde tanımladıktan sonra Gazzâlî, ed-Deylemî'nin Cüneyd'e atfettiğine benzer bir hamlede bulunur ve "eğer bu eğilim sağlam ve kuvvetliyse buna *âşk* denir " *der.* [126] Bu setler terim bir kesinlikle olumlu tedavi için sahne *Âşk* yukarıdaki yerleştirir o *mahabbah* ve gerçekleşme en üst düzeyde ile eşittir. [127]

İmam Ebu Hamid el-Gazâli'nin *Revival* boyunca ve diğer birçok eserde yazdığı gibi, algı *(idrak)* iki ana kategoriye ayrılır: dış *(zahiri)* ve içe *(batini).* Dış duyu, beş duyuyla ilgilidir, oysa iç, akıl (*akl),* ışık veya kalp olarak bilinen altıncı bir *duyudur* ve çok daha güçlüdür:

> İç görüş, dış görüşten daha güçlüdür ve kalp, algılamada gözden daha yoğundur. Akıl ile idrak edilen mânâların güzelliği, göze zahir olan suretlerin güzelliğinden daha büyüktür ve hiç şüphe yok ki, duyularla idrak edilemeyecek kadar yüce olan yüce ilahî işlerden kalbin idrak ettiği şeylerden zevk alması şüphesizdir. daha eksiksiz ve daha derin. O halde, sıhhatli tabiatın ve sıhhatli aklın ona meyli daha kuvvetlidir ve sevmenin anlamı, idrakinde haz veren meylden başka yoktur.

> Hayvanlar derecesinde geri tutulmasının onu etkisizleştirdiği kişi dışında, çünkü duyuların algısını hiçbir şekilde aşamaz. [128]

Burada Ebu Hamid el-Gazâli, daha önce ifade edilen, aşkın meyil ve zevk olduğuna dair fikirleri birleştirir ve geliştirir. Ama o daha vurgulu, "Algısında haz olan şeye meylden başka sevmenin anlamı yok" diye tartışıyor. Daha sonra, insan sevgisinin tüm biçimlerini içerdiğine inandığı beş tür sevgiyi listeler: (1) insanın kendine olan sevgisi, mükemmelliği (*kemal*) ve varlığını sürdürmesi ; (2) kendisine güzel olanı *(el-muhsin) yapana* olan sevgisi, çünkü bu, kendi tamamlanmasını ve varlığını sürdürmesini destekler; (3) yaptığı iyiliğin takdirinden dolayı iyilik yapana olan sevgisi; (4) özünde güzel olan her şeye olan sevgisi *(fi dhatihi);* ve (5) gizli bir içsel ilişkisi olan birine olan sevgisi. Ancak Ebu Hamid el-Gazâli'ye göre, sevginin herhangi bir biçimine gerçekten layık olan tek kişi Allah'tır: "Kim Allah'tan başkasını severse, O'nunla olan ilişkisinden dolayı değil, bu cehaletinden ve bilgisizliğindendir. Allah'ın bilgisi." [129] Böylece, "Akıl Ehli'ne göre, gerçekte Allah'tan başka sevgili ve O'ndan başka sevilmeye lâyık yoktur" demektedir. [130] Dolayısıyla, beş sevgi türünden her biri aslında Tanrı'ya duyulan sevgidir ve ancak bu şekilde gerçekleştiği sürece eksiksizdir. Benlik sevgisine gelince:

> Bu, Allah'a karşı en büyük sevgiyi gerektirir. Kendini bilen ve Rabbini bilen, kendi özünden bir varlığı olmadığını, zatının varlığının ve varlığının devamlılığının ve kemalinin ancak Allah'tan, Allah için ve Allah'tan olduğunu kesin olarak bilir; Çünkü O, ona varlık veren, onu yaşatan ve kemal sıfatlarını yaratarak, ona götüren tesirleri yaratarak ve tesirlerin tatbikinde hidayeti yaratarak varlığını kemale erdirendir. Aksi takdirde, kulun zatından, zatından bir varlığı olmazdı; daha ziyade, Tanrı'nın varoluş yoluyla üzerindeki lütfu olmasaydı, yok olma ve saf yokluk olurdu .
>
> Ebedi olan, diri olan, zatında ebedî kalan müstesna. O'ndan başka her şey O'nun aracılığıyla ebedîdir. O halde, bilen *(arif)* kendi *zâtını* seviyorsa ve *zâtının* varlığı kendisinden başkasından fışkırıyorsa, varlığını ortaya dökeni, onu ayakta tutanı mutlaka sevmesi gerekir. Eğer O'nun bir Yaratıcı, bir Varolan, bir Varolan, bir Hâkim, bir Ebedi olduğunu biliyorsa, O'nu sevmez, bu onun kendisini ve Rabbini bilmemesindendir, çünkü aşk bir ilim meyvesidir. [131]

Bu pasaj, el-Hücveri'deki aşk tartışmasının bir adım ötesine geçerek, âşık ve Sevgili'nin Aşkın Kendisinden kaynaklandığı veya Ahmed el-Gazâli'nin ifadesiyle "türediği" aşkın tamlığına doğru gider. Mantıksal olarak, diğer dört tür sevgi bu ilk

sevgiden doğar, çünkü kişinin varlığı O'ndan aktığı ve var olan her şeyin O'nun aracılığıyla var olduğu için Tanrı'yı sevmesi gerektiğini anlamakta, sevilen şeyin onda sevildiği için sevildiğinin farkına varacaktır. Tanrı aracılığıyla varlığını sürdürür.

Güzel olanı *(muhsin)* kişinin kemalini ve rızkını tamamladığı için *yapanın* nefsi sevgisine gelince, İmam Gazâli, Allah'ın yegâne mükemmeli ve her şeyi kendi istikametine devam ettiren olduğu şeklindeki argümanını takip eder. "Güzel olanı yapan yalnızca Tanrı'dır" ve "güzel olanı yapmak insan için yalnızca mecazi olarak tasavvur edilir" diyerek mantıklı bir sonuç çıkar. [132] Böylece, başkasını kendisi için yaptığı iyilik için sevmek "özünde, kişinin yalnızca Tanrı'yı sevmesini gerektirir; çünkü tanıma gerçeği ile tanırsa, o zaman kendisine güzel olanı yapanın yalnızca Tanrı olduğunu bilir. " [133] Sırf yaptığı güzellik için güzel olanı yapana duyulan aşk da aynı argümanı takip eder:

> Bu da Allah sevgisini gerektirir; Bilakis, bir sebeple O'na bağlanmadıkça, O'ndan başkasını sevmemeyi gerektirir. Çünkü Allah herkese güzel olanı yapandır, her canlıya nimet verendir. [134]

Bu ihsan, onları var etmekle, mükemmelleştirmekle, teselli etmekle, bereketlemekle ve ihtiyaçlarının ötesinde olan şeylerle onları güzelleştirmekle olur. [135] Hem kendisi için iyi olanı yapanın

sevgisi hem de kendi içinde güzel olanı yapanın sevgisi için şunu unutmamak gerekir:

> *Güzeli yaratan,* güzeli *yapanı,* güzeli *yapanı,* güzeli yapmaya sebepleri *(asbabı) yaratan O'dur* . Bu sebeple O'ndan başkasını sevmek de tam bir cehalettir. Bunu bilen, bunun için Allah'tan başkasını sevemez. [136]

İmam Ebu Hamid'in tartıştığı dördüncü tür aşk -güzel bir şeye kendinde sahip olduğu güzellik için duyulan aşk- Allah'a duyulan sevgidir, çünkü "her şeyin güzelliği kendisine yakışan mükemmelliktedir" [137] "mükemmellik yalnızca Allah'a aittir. Allah'ın kendisine verdiğinin dışında O'ndan başka hiçbir şey kemal değildir." [138] İnsanın nefsine olan sevgisinden bahsederken açıklığa kavuşturulduğu gibi, Allah mükemmel olan ve sadece mükemmel yapandır. Böylece tüm güzellik aslında Tanrı'nın Kendisidir; Çünkü Peygamber Muhammed'in "Allah güzeldir ve güzelliği sever" buyurduğu gibi [i139] ve Mutlak Güzellik, güzellikte eşi olmayan tek güzelliktir, tüm güzellikler ondan kaynaklanır veya ondan kaynaklanır. Öyleyse tüm güzellik sevgisi, Mutlak Güzelliğe duyulan sevgidir. Bu sevgi, güzeli *yapana* duyulan sevgiden daha kuvvetlidir, çünkü *ihsan* artar ve azalır, [140] oysa güzel olan şey, Mutlak Kusursuzluğunda doğrudan Allah'a aittir.

Beşinci tür sevgi -kişinin gizli bir içsel ilişkisi olan biri için- en yüce ve anlaşılması zor olanıdır. İmam Gazâli, bunun bir iç

hakikat olduğunu ve tam bir hesap vermediğini belirterek, "Bir kısmının kitaplara kaydedilmesi caizdir, bir kısmının kaydedilmesine caiz değildir, ancak örtü altında bırakılır. Yoldakiler ona rastlayıncaya kadar toz." [141] Yazılabilecek şey, kulun, Rabbine yakınlaşarak, İlâhî sıfatlardan müteşekkil olan "efendilik vasıflarını edinmesi"dir. 17/75 ayetlerinde "toprak altında bırakılması" gerekenlere işaret ediliyor, *Sana Ruh'tan soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin emrindendir."* 15:29 ve 38:72 *Ben de onu yerleştirip içine* Ruhumdan üfledim . Bundan söz edilmemelidir, çünkü "enkarnasyonistlerin" hataları bununla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. [142] Ama mübalağadan *uzak olunca, hubb* veya *mahabbanın aşka* dönüştürüldüğü aşk türü bu görünüyor .

İmam Ebu Hamid'e göre, kişinin tüm bu hallerde Allah sevgisini idrak etmesi son derece önemlidir çünkü gerçek kurtuluş Allah sevgisindedir:

> Biliniz ki, insanların ahirette en mutluları, Allah'a sevgisi en kuvvetli olanlardır; çünkü âhiretin anlamı Allah'a ulaşmak ve O'na kavuşmanın mutluluğunu idrak etmektir. Seven için, uzun bir arzudan sonra Sevgilisine kavuştuğundaki nimetten daha büyük ne olabilir? O, ezelde şehadet etmeye, hiçbir uyarıcı, engelleyici, hiçbir gözetmen veya yarışmacı olmadan, hiçbir korku ve kesinti olmaksızın ulaşır, ancak bu nimetin sevgisinin kuvvetine uygun olması dışında. Yani aşk ne zaman artarsa zevk de artar. [143]

ÂŞK'A ULAŞMAK

İmam Ebu Hamid, aşkın beş evresini tartışırken *hubb* ve *mahabbah* kelimelerini kullanır . Fakat ona göre *hazzın* ve dolayısıyla sevginin en yüksek seviyesi *âşk'tur,* ancak çok azı bu seviyeye ulaşabilmiştir: "Sevginin gücü ve aşkın gücü, *âşk* denilen *tutkuya* ulaşana kadar, çoğu bu seviyeden ayrılır. " [144] Bu tutkuya iki yolla ulaşılır:

> Bunlardan birincisi, dünya vesveselerini kesmek ve Allah'tan başkasının sevgisini kalpten çıkarmaktır. Çünkü kalp bir kap gibidir, örneğin içinden su çıkmadıkça sirke tutamaz: *Allah insan için göğsünde iki kalp yaratmadı* (33:4). Sevginin mükemmelliği, kişinin tüm kalbiyle Tanrı'yı sevmesidir. [145]

İkinci yolu tartışırken, İmam Ebu Hamid sevgiyi tanıma ile özdeşleştirir. Bu, ilk olarak ed-Deyleml'de görülen, ancak ondan sonra hiç kimsenin tekrar etmediği ve hatta bazılarının karşı çıktığı bir harekettir. El-Kuşeyri'nin yazdığı gibi:

> Sumnun [el-Muhibb] aşka *(mahâbbe)* tanımaya göre öncelik verdi, ancak çoğu tanıma aşka öncelik verdi. *Tefsircilere* göre aşk, zevkle *helak,* tanıma ise şaşkınlık *(dahşah)* ile *şehadet* ve huşu içinde *helak (haybah)* [16'dır.]

Ancak Ebu Hamid el-Gazâli için tanınma ve sevgi bir ve aynıdır:

> Aşkın kuvvetinin ikinci tesiri, Allah'ı tanımanın kuvveti ve onun kalbe genişleyip galip gelmesidir ve bu, kalbi bütün dünya ve ilâhi meşgalelerinden arındırdıktan sonradır .
>
> bu tohum, tanıma ve sevgi ağacından doğar. İşte bu, *Allah'ın, kökü sağlam, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibi, güzel bir sözü misâl olarak vurduğunu* söylediğinde, *Allah'ın bu güzel söze örnek* olduğudur (13:24). [147]

Ebu Hamid devamla, "Ne zaman bu tanınmaya ulaşılırsa, aşk onu mutlaka takip eder" demektedir. [148]

İlgili bazı pozisyonların el-Hucvuri en tekzip dile getirdiği sorunları dikkate alındığında *Âşk* metinsel geleneğinde bulunmayan, İmam Ebû Hamid da aktif sözlü geleneğinde tartışılan sorunların konusunda tavır takınarak anlaşılıyor. Kaydedilmemiş aşk tartışmalarının gerçekleştiği, beşinci aşk formunun "yolcular ona rastlayana kadar toz örtüsü altında bırakıldığını" ilan ettiğinde öne sürülmüştür. [149]. Ebû Hamid'e göre, kaydedilmeyen şey, Allah'ın kendinde olan bilgisidir, çünkü bu daha yüksek bir yoldur ve "Yüce yol, bütün mahlûkatın ötesindeki Hakk'a şahitlik etmektir. O gizlidir ve onun tartışılması, Allah'ın idrakinin ötesindedir. Çoğu insan için, onu kitaplarda aramanın bir faydası yoktur." [150] Bu, el-Mustamli'nin

"Aşktan haberi olmayan, [onu tarif edenlerin] ne dediğini bilmez ve onun tesiri altında olan [zaten] tasvirin ne olduğunu görür" derken aktardığı anlayışa benzemektedir." [151]

Bu tartışmalarda ilgili olarak, aksine el-Hujwiri ve Ebu Ali ad-Dakkâk, Ebu Hamid el-Gazâli insanın sahip olabileceği tutar açıktır *âşk* Allah olduğunu, Allah için *âşk* insan için, ve onun vasıtasıyla *âşk* insan varlık Allah'ı sadece sıfatları ve fiilleri ile değil, zatında bilebilir. Tanrı'yı Kendinde bilmek, onun yüksek yol dediği şeydir. Okuyucuya, daha yüksek yolun ne olduğuna dair bazı göstergeler verir ve onu alt yolla karşılaştırır:

> Bu mertebeye ulaşanlar, önce Allah'ı tanıyan, sonra O'nun vasıtasıyla O'nun fiillerini bilen kuvvetliler ve ilk defa fiilleri tanıyan zayıflar olarak ikiye ayrılırlar ve bundan sonra Fail'e yükselirler. Birincisine O'nun sözüyle bir ima vardır: *Rabbin yetmez mi? Şüphesiz O, her şeye şahittir* (41:54) ve O'nun sözüyle: *Allah, O'ndan başka ilah olmadığına şehadet eder* (3:18). . . İkincisine ise O'nun sözünde kinaye vardır: O'nun Hak olduğu *kendilerine apaçık belli oluncaya kadar, onlara ufuklarda ve kendi içlerinde* ayetlerimizi *göstereceğiz* (41/53). . . Bu yol, çoğuna göre daha alçaktır ve yolcular arasında daha yaygındır. [152]

İmam Ebu Hamid Gazâli bu yüksek yolun ayrıntılarını bir kenara bırakır, ancak *Sevanih'te* Şeyh Ahmed el-Gazâli doğrudan

daha yüksek yola gider. Bununla birlikte, Hallac zaman ve reklam Deylemi ve görünüş arasındaki aşka tüm öğretileri *Sevânih, canlanma* ifade edilene benzer bir aşka doğru bir tutum açık örneğini sağlar *Sevânih* ve daha sonra Pers yazıları. Önce yüzyılı aşkın reklam Deylemi tarafından Hallac atfedilen birkaç geçişleri bu yana ilk kez, bir iyice olumlu tedavi orada belirir *Âşk* ve en yüksek derecede o tanıma (bağlı olduğunu inancın bir ifade *hrfan*) sadece Allah'ın fiil ve sıfatlarından değil, aynı zamanda İlâhi Zât'ın kendinde ve kendindedir.

ALLAH'IN İNSAN SEVGİSİ

Ebu Hamid el-Gazâli'nin aşk anlayışının bu incelemesini bitirirken, Allah'ın insana olan sevgisini kısaca ele almam gerekiyor. İmam, kulun Yaradan'a olan sevgisini, Yaradan'ın kula olan sevgisinden ayırt eder. Kulun sevgisi, kendisinden daha büyük bir kemal aldığı şeyedir: "Ve bu, Allah için mümkün değildir, çünkü her kemal, güzellik, hayret ve ihtişam, İlâhi hakikatte mümkündür." [153] Tanrı'nın insana olan sevgisi, aslında Tanrı'nın Kendisine yönelmesidir. Bu *Diriliş* kitabının en önemli pasajlarından birinde, tüm sevginin nihayetinde Tanrı'nın Kendisine olan sevgisi olduğunu belirtir:

> O'ndan başkası O'nu göremez, bilakis kişinin görüşü ancak O'nun Zâtına ve O'nun fiillerinedir ve O'nun Zâtından ve fiillerinden başka hiçbir şey varlıkta yoktur. Bu nedenle, *O*

> *onları seviyor, onlar da O'nu seviyorlar* (5:54) ayeti kendisine okunduğunda, Şeyh Ebu Said el-Mihani (ö. 440/1048-9) [154] dedi ki: "Onları gerçekten seviyor, çünkü onları gerçekten seviyor. Aşkta Kendinden başka hiçbir şey yoktur", yani O bütündür ve O'ndan başka varlık yoktur. [155]

Bu açıdan bakıldığında her sevgi, her eğilim ve her zevk hem Allah içindir hem de Allah'tandır. Bir insanın Tanrı'ya olan sevgisinin beş aşaması, bu nedenle, Tanrı'nın Kendisini, kullarının O'na olan sevgisi aracılığıyla sevmesinin beş yoludur.

Özet

Abdullah Ensari'nin birçok pasajda ve Ebu Hamid el-Gazâli'nin *Diriliş'de ima ettiği* ve *Savanih'te* ve daha sonraki İran tasavvuf geleneğinde ifade edilen sevgi anlayışını paylaşan tüm Sufi öğretmenlerini belirlemek için yapılabilecek çok az şey vardır. . Günümüze ulaşan metinler ışığında, ed-Deylemi'nin, âşk'in İlâhî Zât'a ait bir sıfat olduğunu ve onun her tecellisinin doğrudan o *Zât'a* bağlı olduğunu ileri *sürmede* Hallac'ın şeyhler arasında eşsiz olduğu iddiası doğru görünmektedir. Ancak, başkalarının söylenmeden bırakılmasının en iyisi olduğunu düşündüğü öğretileri açıkça ilan etmede benzersiz olabilir veya başkalarının *mahabba* kelimesinin daha uygun olduğunu düşündüğü yerde *âşk* kelimesini kullanma konusunda benzersiz olabilir . Bu, el-Kuşeyri, el-Hucviri, Ensari ve Ebu Hamid el-Gazâli'nin

yazılarında açıkça görülmektedir. Baskılara ilk iki Allude böyle öğretilerini eleştirmek, ancak el-Hucvuri aynı zamanda "şeyhleri gizli kalması için İlahi Sevginin doktrini diliyorum" söyler [156] böylece olasılığı ima bile bu arkadaşlarının öğretilerine katılıyorum kim -Hallac, bilgisizlere sadece akıllarını şaşırtabilecek öğretileri ifşa etmenin hiçbir faydasını görmedi. Bu bağlamda, İmam Ebu Hamid'in bize *âşk*' tartışmasının "yol yolcuları ona rastlayana kadar toz örtüsünün altında kaldığını" [157] söylemesi ve Ensari'nin "Dil nasıl ifade edebilir" diye sorması muhtemeldir. Dile gelmeyen bir şey mi? Ruh, kimsenin ima edemediği bir şeye nasıl işaret edebilir? İşareti olmayan bir şeyden nasıl işaret verilebilir?" [158] Bu tür ifadeler, kişinin sevginin ve özellikle de *âşk'in* doğasını tam olarak anlayabilmesi için belirli bir ruhsal olgunluğa erişmesi gerektiğini gösterir . Bu açıdan bakıldığında, Ebu Ali ed-Dakkak'ın âşk ' kelimesinin kullanımını eleştiren ifadeleri gibi ifadeler, aslında acemileri sadece ileri seviyelere yönelik öğretiler hakkında spekülasyon yapmaktan caydırmak anlamına gelebilir. Açıkça Ahmed el-Gazâli, bu tür öğretileri ifşa etme konusunda farklı düşünüyordu. *Savanih'in* başında yazdığı gibi *:*

> Bazen bir aceminin eline, usta bir zanaatkâr olana kadar bir toprak kap veya bir cam boncuk konur; ama bazen, bilgi ustasının elinin delmek şöyle dursun dokunmaya bile cesaret edemediği değerli, parlak bir inci, delmek üzere cahil eline konur. [159]

Bu, bazen en yüce gerçeklerin, hazinelerinin çıkarılması için manevi acemilere maruz bırakılabileceği ve belki de olması gerektiği anlamına gelir.

Metinsel kanıtların azlığı göz önüne alındığında, *âşk*' tartışmasını sınırlandırmanın nedenlerini ortaya *çıkarma* çabaları, analizden çok spekülasyon alanına girecektir. Bununla birlikte, Ahmed el-Gazâli'nin *Savanih*'*te, Hallac* ve belki de Abdullah Ensari dışında, kendisinden önceki diğerlerinin *kamuoyuna* açıklamak konusunda *çekingen davrandıklarını kağıda dökmeyi* tercih ettiği açıktır. Bu seçim, etkisi bugüne kadar Fars Tasavvuf edebiyatını şekillendirmiş olan, Tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

BÖLÜM 5

Ahmed el-Gazâli'nin Aşk Metafiziği

Ahmed el-Gazâli'nin yazı ve hutbelerinin muhtevasını anlamak için onların şeklini de incelemek gerekir. Ahmed el-Gazâli, dinleyicilerini emin olduğu hakikate ulaştırmak ve onun idrakini onlarda gerçekleştirmek için giriştiği çabalarda, kelimelere içkin sınırlamaların her zaman farkındadır. Bu nedenle, öğretilerine ilişkin analizim, dile karşı tutumunun incelenmesiyle başlayacak, çünkü okuyucuya iletişim kurduğu kelimelerin göreliliğinin bilincinde olmasını sık sık hatırlatıyor. Gazâli'nin dilin doğası

üzerine düşüncelerini inceledikten sonra, onun seküler edebi gelenekten gelen temaları kullanmasını tartışacağım ve bunları Sufi bir bağlama nasıl aktardığını göstereceğim. Bunu, onun *tefsire (tevil)* karşı tutumunun ve Kur'an, Hadis ve şiirden alıntı *yapma* şeklindeki *kinayeli* yönteminin bir incelemesi *izleyecektir* .

Bölümün ikinci yarısı, sevginin tüm tezahürlerinin tek bir sonsuz *Sevgiden kaynaklandığı söylenen Sevanih'teki* öğretilerin dikkatli bir incelemesini sağlar . Aşk yaratılıştan önce başlar, yaratıma iner ve yaratılan düzen aracılığıyla yaratılmamış kökenine geri döner. Sevginin başlangıcı, her şeyden önce Allah'ın sevgilisi olma ayrıcalığına sahip olan insana Allah'ın sevgisidir. Ama yaratılışta insan, inançların Tanrısı olan sevgili aracılığıyla, kendisini sevmeye, tüm inançların ve tüm bilgilerin ötesindeki Tanrı'ya dönmeye çalışan âşık olur. Ahmed el-Gazâli'nin asıl kaygısı, yoldaşın aşk basamaklarında yol almasına yardımcı olmaktır: sevgiliden başkasını sevmek; sevgiliye bağlı olanı sevmek; ve sevileni, sevilenin ötesine geçene ve Aşkın Kendisi'ne dalana kadar sevmek.

Biçim ve Anlam Arasında

Şeyh Ahmed el-Gazâli, mesajını iletmek için kelimelerin ve ifadelerin gerekliliğini kabul etse de, okuyucusuna sık sık bunların neden olduğu eksiklikleri hatırlatır. Onunki, ortaya koyduğu öncüllerin aşağıdakiler tarafından tekrar tekrar

çözüldüğü sürekli bir apofatik söylem değildir. [1] Aksine, onun sıklıkla olumlayıcı ifade tarzı, Bölüm 3'te Şeriat'a karşı tutumunda görüldüğü gibi, katafatik dini söylemin hem zahiri hem de batıni alanlardaki olumlu rolünü dolaylı ve doğrudan doğrular. Bununla birlikte, katafatik söylemin temel sınırlamaları olduğunu ve bu nedenle dile içkin sınırları zorladığını ileri sürer. Ona göre, manevi söylemin konusu, tanımı gereği rasyonel yetinin ötesindedir. Düşünce yoluyla değil, boyun eğme, tatma, yakma ve daldırma yoluyla kavranır. *Savanih'te* yazdığı gibi *:*

Aşk gizlidir, açığa çıktığını kimse görmemiştir.

Bu âşıklar daha ne kadar boş yere övünecekler?

Herkes sevgiyi hayal ettiği şeyle övünür;

Aşk, hayal gücünden ve bundan ve bundan bağımsızdır. [2]

" *fi Kalimat at-Tawhid at-Tecrid* dilin yetersizliklerini kez ele altındadır. Bu tema daha sonra oturumlarda biraz daha yaygındır. Fakat *Savanih'te,* metnin merkezi bir bileşeni haline gelir, öyle ki birçok pasaj, *âşığın durumuna atfedilenlerin sevgilinin* önünde *boşa harcandığı* ve *sevgiliye atfedilenlerin mazeretsiz* bir söylem olarak okunabilir. Gerçekliği anlatılmaz olan Aşkın Yüzünde bir hiç olur.

2. Bölüm'de tartışıldığı gibi, Ahmed el-Gazâli Kuran, Hadis, dini bilimler ve Arap şiirinde iyi eğitim görmüştür . Ağabeyi Ebu Hamid gibi, Arapça ve Farsça belagat sanatında *(belagat)* belirgin bir ustalık *sergiledi,* bu hem eğitim hem de yerel yeteneğin göstergesiydi. Böyle bir yeterliliğe rağmen, kendi başına dile hiçbir değer atfetmez; sözleri ve ifadeleri en iyi *ihtimalle imadır (işarat).* Bunlar, daha sonra kişiyi o gerçekliğe doğru ilerlemeye teşvik eden daha yüksek bir gerçekliğe bir bakışın iletilebileceği araçlardır, ancak asla bu gerçekliğin kendisiyle karıştırılmamalıdırlar. Sözcükleri kullanmaktaki tek amacı, okuyucuyu ya da dinleyiciyi, hiçbir sözün ulaşamayacağı ve hiçbir bilgi verilemeyecek olan nihai gerçekliğe doğru ilerletmektir. Ahmed el-Gazâli, toplu oturumlarının ilkinde dinleyicilerini azarlıyor: **"Ayetleri duyuyorsunuz ama anlamlarını bilmiyorsunuz."** [3]

2. Bölüm'de tartışıldığı gibi, Ahmed el-Gazâli Kuran, Hadis, dini bilimler ve Arap şiirinde iyi eğitim görmüştür. Ağabeyi Ebu Hamid gibi, Arapça ve Farsça belagat sanatında (belagah) belirgin bir ustalık sergiledi, bu hem eğitim hem de yerel yeteneğin göstergesiydi. Böyle bir yeterliliğe rağmen, dile kendi başına hiçbir değer atfetmez; sözleri ve ifadeleri en iyi ihtimalle imadır (işarat). Bunlar, daha sonra kişiyi o gerçekliğe doğru ilerlemeye teşvik eden daha yüksek bir gerçekliğe bir bakışın iletilebileceği araçlardır, ancak asla bu gerçekliğin kendisiyle karıştırılmamalıdırlar. Sözcükleri kullanmaktaki tek amacı,

okuyucuyu ya da dinleyiciyi, hiçbir sözün ulaşamayacağı ve hiçbir bilgi verilemeyecek olan nihai gerçekliğe doğru ilerletmektir. Ahmed el-Gazâli, derlenmiş oturumlarının ilkinde dinleyicilerini azarlıyor: **"Ayetleri duyuyorsunuz ama anlamlarını bilmiyorsunuz."**[3]

Oturumlar boyunca bu tür başka nasihatler de bulunur. Ancak kelimelerin sınırlandırılmasına ilişkin en etkileyici tartışması Savanih'in önsözündedir: **"Aşk, kelimelerle ifade edilemez veya cümlelerde saklanamaz, çünkü aşkın gerçekleri bakireler gibidir ve sözcükleri kavrayan aklın eli aşkın eteklerine ulaşamaz.."**4 Burada bakireler, 55:56'da olduğu gibi, ahirette mükâfat olarak müminlere vaadedilen saf bakirelere yapılan imalar olarak görülebilir: *Orada, ne insanın ne de cinlerin hiç dokunmadığı tevazu sahibi bakireler vardır*.[5] Ahmed el-Gazâli için bakireler sadece şehvetli zevkleri değil, manevi zevkleri temsil eder. İçsel ruhsal gerçekliklerin deneyimi, bu tür göksel gerçekliklerin deneyimidir. Onları şekil ve olumsallığın geçici dünyasında bildiğimiz kelimeler, asla bu yüksek dünyanın gerçeklerine ulaşamazlar, çünkü kelimeler şekle (sûre) aittir ve anlamlar veya gerçeklikler (maani) tanımları gereği şekiller üstüdür. Sözcükleri kılavuzluk etmek için kullanan birinin görevi bu nedenle göz korkutucudur: "Bizim görevimiz, bakir gerçeklikleri söz adamlarına söylemin tecritlerinde birleştirmek olsa da, bu tartışmadaki dışsal ifadeler (ibarat) çeşitli imalardır. Burada "erkekler", William Chittick[7] tarafından çevrildiği şekliyle

"penis" anlamına gelen ya da erkeklik anlamına gelen zeker'i tercüme eder. Leili Anvar böylece onu "erkeksi erkekler" olarak çevirir.[8] Bu çeviriler, "erkeklerle bakir gerçeklikleri birleştirmenin" ya da "kelimelerin penislerini" birleştirmenin imkansız bir görev olduğunu, çünkü gerçekler o zaman bakir doğalarını kaybedeceklerini daha vurgulu bir şekilde göstermektedir. O halde zâhirî ifadeler imalardan başka bir şey değildir, çünkü söz erbabının, söz ve ifadeler mertebesi olan şekiller âleminin (alem-i suvar) ötesine, manalar ve hakikatler âlemine (alem-i mânî) yükseltilmesi gerekir. bakir gerçekleri bile görebilmek için. "Söylem inzivalarında", gerçeklerin algılandığı organ olan kalbe atıfta bulunur. Kişi kalbe ulaştığında, kalp algılayabildiğinden ve artık bilgilere ihtiyaç duymadığından, bir anlamda suret aleminin ötesine geçmiş olur. Maybudi'ın gözlemlediği gibi, **"Bir kalp O'nun kavrayışından zevk aldığında ve yüz yüze görüşe boğulduğunda, bilgilerle ne yapacak?"**9

İnziva ve kalp arasındaki bu bağlantı, Şeyh Ahmed'in seanslarından birinde ima edilir: " Kalbinizin boşluğunda bu inziva (halvet) nerede?." Tanrı'nın Davut Peygamber'e hitap ettiği tasavvuf metinlerinde, "Davud benim için bir evi boşalt ki içinde oturabileyim. Ne zaman iç varlığını arındırıp boşaltsan ve iç varlığın hayatın kalbi olduğunda, o zaman ben orada oturacağım. [11] Bu açıdan bakıldığında, manevî hakikatler söz erkânıyla birleşir veya söz erbabına nüfuz eder. Kişi ancak dış ifadelere bağlılıktan arınmış kalp bilincine ulaştığında, ifadelerin ima ettiği gerçekleri

algılayabilir. Fakat manaları iletmek için suretlere ihtiyaç kalmadığı kalbin inzivasına varıncaya kadar, dilin suretleri, onun bazı manalarını ve hakikatlerini ileterek kalbe doğru hareket etmeye hizmet edebilir.

Bu kelime anlayışı, Ahmed el-Gazâli'nin yazılarını ve Kur'an, Hadis, şiir ve Sufi sözleri alıntılarının arkasındaki niyeti anlamak için gereklidir. Kendisinden önceki Sufilerde olduğu gibi, o, kelimelerin biçimleri (suretler) ile anlamları veya gerçekleri (maani) arasında çok önemli bir ayrım görür. Sözcükler ve gerçekler arasındaki bu ince ilişkiyi açıklamak için, "dış bir ifadenin imasından" (isharat-i ibarat) bahseder, burada görünüşte basit bir alıntı aslında birçok içsel anlam katmanını ima eder.

Daha sonra bu terimleri tersine çevirerek kişinin "bir kinayenin zahiri ifadesi"nin (ibaret-i işarat) da farkında olunması gerektiğini söyler. Hadis-i kudsi şeklindedir: "Ben kalbi kırık olanlarla beraberim."[12] "Zarif bir ifadenin kinayesi" ile, zahir mana ile gerçek mana perdelenebilir. "Bir imanın dışa dönük ifadesi" ile doğrudan mesaj, aşırı analiz tarafından gizlenebilir. Sözler, ifadeler ve imalar, yolcuyu daha yüksek hakikatlere şehadet etmeye sevk eden birer dayanak olabileceği gibi, bu hakikatler ancak basiret (basirah) ile kavranabilir. Gazzâlî'nin dediği gibi, **"Kelimelerin kalplerinde, iç sezgi (basirât-ı batınî) dışında görülemeyecek bir kılıcın kenarları vardır."** aktardıkları gerçekler.

Ahmed el-Gazâli, hem yazılı hem de sözlü ortamlarda idrakin sırlarını tartışırken, onun işlevini, dili ve kalemi, sevgiliye özlem ve İlahi Olanı hatırlama gücüne sahip bir rehber olarak anladı. Dil konusunda ise bir hutbesinde, **"Kim bana ruhla ilgili kulaklarla gelirse [derin duyuşlar], ben ona hükümdarlığın sırlarını sunarım"** der. Öyle ki, tam bir birliğe kavuşamamanın acısını yaşayan okuyucu, "kitabı meşgul olmak için okuyabilir ve ayetlerini tutunmak için kullanabilsin."[15] Yani aşkta yolculuk yoluna "tutunmak"tır. Bütün sözlerinde bu niyet hâkimdir. Ahmed el-Gazâli, yazılarının mahiyetini, öğretici bir açıklama getirmeyen, aksine insanlığa yol gösterici olarak indirilen Kur'an'a benzetir (2:185). Bu şekilde resmi bir eğitmenden çok bir rehber ve vaizdir. Onun konuşma tarzı Kur'an'ınkine benzer: özlü, dolaysız ve kinayeli.[16] Sözlerini veya alıntılarını açıklamaz; daha ziyade, niyeti, bilgi ateşini ya da tanımayı ateşleyen içgörü kıvılcımını yaratmaktır. Görüntüleri yalnızca estetik değeri için değil, yolcunun sevgilisinin bir yansıması olarak kendi kalbinin ekranında aldığı Mutlak'ın bir görüntüsünü uyandırmak için seçer. Bu göz kırpma, kaş, yanak ya da sevgilinin buketi olabilir. Her halükarda, "[Bu], ruhun ve kalbin o arayışının bir göstergesidir ve bedensel noksanlıklardan uzaktır."[17]

Ahmed el-Gazâli'nin referans çerçevesinde, aklî yeti, oturumlarında kullanılan teknik terminolojiye göre tanınma (irfan) seviyesinin altında veya bilgi seviyesinin altında olan bilgi

('ilm) düzeyine karşılık gelir. Sevanih'in bu pasajında ifade edildiği gibi aşk:

"Bilgi"nin sonu sevginin kıyısıdır. Bir kimse kıyıda ise, ondan bir hesap payına düşeni olur ve ileri adım atarsa boğulur. Şimdi nasıl bilgi verebilir? Boğulan kimse nasıl bilgi sahibi olabilir?

> Senin güzelliğin gözümün ötesinde.
>
> Sırrın benim bilgim için çok derin.
>
> Seni sevmekte bekârlığım kalabalıktır.
>
> Seni anlatırken yeteneğim acizliktir.
>
> Hayır, bilgi sevginin güvesidir. Onun bilgisi, işin dış görünüşüdür. Onda ilk yanan şey bilgidir. Şimdi bundan kim bir bilgi getirebilir? [18]

Ahmed el-Gazâli'ye, Ali ibn Ebi Talib'in bazıları tarafından *hadis* olarak kabul edilen ünlü bir sözünün anlamı sorulduğunda, ilmin tanınma ile ilgili yeri sohbetlerda ele alınmaktadır : "Kendini bilen, Rabbini bilir. " [19] Ona şu yanıtı verir:

> Bilgi sizin için tanıma ile karıştırılmıştır.

Tanımak nedir biliyor musun? [Bu] güvelerin mum alevinde yanmasıdır. Güvenin durumunu size kimin bildirdiğini görüyor musunuz? *Musa dedi ki: "Belki sana ondan yanan bir kömür getiririm ya da ateşte hidayet bulurum"* (20:10).

Sonra biri, "Yakınca kim gelir?" dedi.

O, "Geçip giden düşünceler ruha aittir ve kalbe giden bir yolu yoktur. İlim kalbe aittir ve ruha giden bir yol yoktur. [20] Ve idrak ruhtadır. Alev, ateşlerde yanan ruhtandır. Özlem. Alev konuşursa bil ki geldin." [21]

Sevânih'de aşk ateşi olarak *nitelendirilen* şey, *Mecâlî'de* de tanıma ateşi olarak tarif edilmiştir . Sadece Ebu Hamid el-Gazâli'nin ait "Aşk Kitabı" nda olduğu gibi *Diriliş* Ahmed için sahne '*irfan* ve sahne ' *âşk* bir ve bilginin aşamalarında ötesinde aynı ve yalan. Bu açıdan bakıldığında bilgi, *âşk* ve *irfan* sırlarına nüfuz edemez, çünkü "bu hakikat kabuktaki bir incidir ve kabuk okyanusun derinliklerindedir. İlim ancak deniz kıyısına kadar ilerleyebilir, nasıl olabilir ki? derinliklere ulaşıyor mu?" [22] Son tahlilde, bilgi aktarılabilen şeydir, tanıma ve sevgi ise kişinin kendisi için deneyimlenmesi veya tadına bakılması gerekir. 4. Bölüm'ün sonunda belirtildiği gibi, Ahmed el-Gazâli için bu sınırlama Peygamber Muhammed salla'llâhü aleyhi ve sellem için bile geçerlidir: **"Allah'ın Elçisi ne zaman ilim okyanusuna götürülse,**

o dışarı akardı, fakat o, bilgi okyanusuna atıldığında, akardı. 'Bilmiyorum, sadece ibadet ediyorum' ***(la adri innâme a'budu) dedi."*** [23]

Şeyh Ahmed'in tek endişesi, başlı başına bilgi değil, sevgi veya tanınma (*'irfan) olduğundan,* onun sözlerinin amacı nakletmek değil yol göstermektir. Onun bakış açısına göre, tanıma söylemsel değildir; ruh düzeyinde elde edilen ve sahip olunan bir şey değildir; daha ziyade, Tanrı tarafından kendisine üflenen insanın gerçek özü olan ruhun gerçekleşmesidir (Kuran 15:29; 38:72). Gazâlî'nin amacı hiçbir zaman belirli öğreti sorunlarıyla ilgili didaktik dersler vermek veya felsefi, teorik veya metafizik bir sistematizasyon kurmak olmadığından, eserlerinde atıfta bulunulan Kur'an ayetleri, *hadisler* ve şiirler tefsir konusu değil, mahallidir. daha yüksek gerçekliklerin tefekkürine açılan kapılar olarak işlev görür. Alıntı ile şeyhin tartıştığı nokta arasındaki bağlantıyı, yukarıda belirtilen Kuran ayetinde olduğu gibi okuyucuya veya dinleyiciye bırakmak genellikle okuyucuya veya dinleyiciye bırakılır *(Musa dedi ki, "Belki sana ondan yanan bir kömür getiririm veya bir yol gösterici bulurum." ateşte":* 20:10). Burada *yanan kömür,* ateşten bir bilgi olarak getirilen kısmi bilgiye bir ima olarak görülüyor. "Yönlendirme bul" sözlerinde ima edilen tanımadan uzaktır. Alıntıyı bitirmediğinde, tam bağlantıyı kurmak için kişinin ayetin geçtiği bağlamla ilgili önceki bilgisine güvendiğinde, ima daha da zorlaşır, çünkü ayet Musa'ya Allah

Teâlâ ile konuşmadan önce sandaletlerini çıkarması ve ayağa kalkması söylenmeden hemen önce gelir.

Gazzâlî, bu şekilde zikretmekle, Sehl et-Tustari (ö. 283/869), İbn 'Ata' (ö. 309/922), [24] ve müellif gibi kendisinden önceki birçok sûfînin yolundan gitmektedir. Cafer b. Muhammed es-Sadık (ö. 148/765) [25] ve *şerhleri Abdurrahman es-Suleml'in Hakk-ı tefsirinde* (*Tefsir Hakikatleri*) bulunan daha niceleri. Gerhard Bowering'in gözlemlediği gibi, Sufiler için Kuran'ın ayetleri ve cümleleri, Sufi'nin zihnine çarpan ana notlar olarak hizmet eder, "Allah Teâlâ'yı idrak etmek, Kendisini ilahi kelamında ifşa etmesi ve O'nun ilahi kelamı aracılığıyla ve ötesinde Kendisine bir yol açmasının işaretini verir. " [26] Pek çokları gibi Ahmed el-Gazâli için de hadis ve şiir Tanrı'ya giden bir yol açabilir. Böyle bir niyetle kullanıldıklarında, yorum gibi görünen şeyler aslında imalardır, genellikle kendi metinsel bağlamından ayrı olarak ele alınır, öyle ki metnin dış anlamı, manevi rehberin içsel gerçekliği ile çelişiyormuş gibi görünebilir. veya talip içini görebilir.

Şiir

Pek çok örnek, özellikle de şiir Ahmed Gazâli'nin geniş kullanımı çıkarılabilecek olabilir *Sessions,* burada bu Kuthayyir 'Azzah (d. 105/723), Ebu Nuvas (d. Gibi ünlü şairlerin ayetler *yaklaşık* 198/814), ve el-Mutenebbl (ö. 354/965), tasavvuf geleneğinden ayetler ve Ahmed el-Gazâli'nin kendisi tarafından yazılmış

olabilecek anonim ayetlerle yan yana zikredilmektedir. Şeyh şarap şiir veya geleneklerine özellikle borçlu *hamriyye* [7] ve özlem sevgi veya *'uzri gazel.* (Platonik) [2] Kendisinden önceki Kuşeyr ve Ömer İbnü'l-Farid (ö. 632/1235), İbnü'l-Arabi ve bir asır sonra Celaleddin Rumi gibi, o da seküler edebi eserlerle ilgili *(adab)* tamamen manevi bir söylem içine gelenekten temalarla dokur.. Bu, renkleri ve dokusu herhangi bir eğitimli okuyucu veya dinleyicinin aşina olacağı, ancak amacı ve işlevi manevi bir doğaya sahip olan bir duvar halısı sağlar; öyle ki, gösterilen dünyevi, dış anlamdan manevi, içsel bir anlama kayar.

Hamriyye geleneğinden ayet örnekleri oraya buraya dağılmış olsa da, *'uzri gazel* geleneğinden gelen temalar *Sevanih* boyunca *yaygındır.* Roger Allen'ın *'uzri gazel hakkında* yazdığı gibi :

> Şair âşık, sevdiğini bir kaide üzerine koyar ve ona uzaktan tapar. Takıntılı ve eziyet çekiyor; güçsüzleşir, hastalanır ve aşık ölümüne mahkûmdur. Sevgili, sırayla, ideal kadının kişileşmesi, güzel ve iffetli olan her şeyin aşkın bir görüntüsü olur. Yanak, boyun, göğüs ve hepsinden önemlisi gözler -sadece bir bakış- bunlar tutkunun, hasretin, yıkımın ve yorgunluğun sebebidir. [29]

Tüm bu unsurlar bulunabilir üzeresiniz *Sevânih,* hem de Samam en *Rawh el-arwah,* Maybudi en *Keşf el-Asrar,* Ayn el-Qudat

en *Tamhidat,* ve takip etmek oldu Pers Sufi aşk gelenek. Bu metinlerde *Tanrı, yolcunun* kendisi için kendisini vermesi gereken en yüce sevgili olur ve *sevgiliden* gelen "güzellik bakışı" *(kirişmah-yi hüsn), âşığın* sevgiliye doğru çekilmesinin aracıdır ve *âşığın* sevgilisi olana kadar onun ötesine çekilir. aşkta yok olmak. **Arap edebi geleneğinin birçok yazarı ve diğer Sufi yazarları gibi Şeyh Ahmed el-Gazâli de ünlü Mecnun-Leyla efsanesini kullanır.** *Fars geleneğinin yazarları gibi Gazne Sultanı Mahmud'un (ö. 421/1030) kulu Ayaz b. Aymak (ö. 449/1059) ciddi manevî niyet sahibi bir insanın Allah'a karşı sahip olması gereken tam bir özverili sevginin bir örneğidir. Mecnun-Leyla örneğinde erkeğin kadına olan sevgisi; Sultan örneğinde erkeğin erkeğe olan aşkıdır.* **Ahmed Gazâli için önemli olan sevgilinin cinsiyeti değil, cinsiyet ikiliğinin ötesindeki aşkın kendisidir. İki taraf arasındaki aşkın kutlandığı ya da ağıt yakıldığı seküler edebiyat geleneğinin yazarlarından farklı olarak, Ahmed el-Gazâli âşık ile maşuk arasındaki ilişkiyi, kişinin kendini sevebilmesi için aşılması gereken manevi yolda geçici bir aşama olarak görür.** İlahi Sevginin birliğine dalın. Seküler edebiyat geleneği, aşka şehit olanların hikâyeleriyle doluyken, Ahmed el-Gazâli, kendisinden önceki ve sonraki Sufiler gibi, aşk nedeniyle meydana gelen fiziksel ölümü değil, kendisi *Aşk'ta* manevi yok oluşu *(fena) yazmıştır ..* [30]

Birlikte *'uzri gazel* gelenek de onun harf ve Ahmed Gazâli merkez öğretileri için verimli bir toprak temin *Sevânih,* etkisi

khamriyyah gelenek daha derindir. Tasavvuf öğretilerini ima etmek için ayetlerini bağlamlarından çıkarmasına en iyi örnek, aşağıdaki pasajda Ebu Nuvas'tan ayetlerin kullanımında bulunur:

Ancak insan, ruhunun nakit parası olan farkındalığın gıdasını sadece sevgilinin yüzünün güzelliğinin yansımasında yiyemez.

Bana içmem için şarap ver ve bana onun şarap olduğunu söyle.

Açıktan yapılabilecekse bana gizlice içki vermeyin. [31]

Sevgili ile birlik, kişinin kendi ruhunun nakit parasından farkındalığın besinini bulamıyor, yiyor. [32]

Ebu Nuvas, müsrif bir hayat sürmesiyle tanınırdı. Zaman zaman tövbekar sesine rağmen, onun için bu ayetlerin anlamının gerçek olduğuna dair çok az şüphe vardır. Fakat Ahmed el-Gazâli, kendisinden önceki ve ondan sonraki pek çok Kuşeyri ve el-Hucvuri için olduğu gibi, bu ayetler Gazâli'nin yazdığı idrak şarabına atıfta bulunur:

Dinimizde haram olmayan o şaraptan

Biz yokluğa dönene kadar dudaklarımızı kuru bulmazsın. [33]

Ebu Nuvas'ın ayetleri, bu bağlamda, âşığın -yolda bulunanın- manevi yolda ilahi sevgilisinden aldığı gıdaya bir gönderme olarak zikredilmektedir.

Tercüme

Ahmed el-Gazâli'nin hem dini hem de dünyevi diğer metinsel gelenekleri kullanma konusundaki kinayeli tarzı, Sufi söyleminde ortaktır ve yazılarının ve vaazlarının içkin bir bileşenidir. Pek çok Sufi, bu tür hermenötiği, metnin anlamı üzerine tefekkür *(fikr)* tarafından üretilen tefsir *(tefsir)* yerine, kişinin metinle olan ilişkisinden elde edilen imalar veya çıkarımlar *(istinbat)* olarak kabul eder - ikincisi, daha zahiri tefsirlerin yöntemidir. [34]

Ahmed el-Gazâli, çoğu tefsirlerin sınırlayıcı doğasına karşı küçümseyiciydi. Bu, yoruma karşı başlattığı bir *hakarette (tevil)* örneklenir . Mucizelerin yorumunu bilenlerin sorulmasına cevaben şöyle cevap verir:

> Kim peygamberler vasıtasıyla gerçekleşen mucizelerin tefsirleri/tevilleri olduğunu söylerse kâfirdir; Onun küfründe şüphe yoktur, küfründen şüphe edenin de küfründe şüphe yoktur. Allah'ın Resûlü -salât ve selâm üzerine olsun- Ay'ı yardığından hiç şüpheniz olmasın . *Saat yaklaştı ve ay yarıldı* (54:1). Bunu tefsir eden aklı başında insan için hiçbir cömertlik yoktur. Ve İsa -barış onun

> üzerine olsun- *Tanrı'nın izniyle* ölüleri diriltti (3:49; karş. 5:110). "Bununla kalbin diriltilmesini kastetmiş" diyen kimsenin ululuğu yoktur. İslam'ın kapısını kapatan, şeriat halısını seren ve yüz yirmi bin kadar peygambere muhalefet eden kimse için de böyledir. [35] Sana farzdır; evet, içine düşmemek için korunan mabede göz kulak olmak üzerinize farzdır. [36]

Bu son satır, Peygamber'in ünlü bir *hadisine* bir göndermedir :

> Müsaade edilen *(helal) bellidir* ve haram *(haram) bellidir* ve bunlar arasında pek az kişinin bildiği müphem meseleler vardır. Belirsizliklerden sakınan, dinini ve namusunu temiz tutmaya çalışır ve her kim de belirsizliğe düşerse, orada otlamak üzere olan korunaklı bir mabedin çevresinde otlayan (sürüsünü) çoban gibi harama düşer. Muhakkak ki her hükümdar için korunan bir mabet vardır. Muhakkak ki Allah'ın korunduğu yer, O'nun yasakladığıdır. Ve gerçekten vücutta bir et parçası vardır ki, o sağlam olduğu zaman bütün beden sağlam olur ve o bozulunca bütün beden bozulur. Doğrusu kalptir. [37]

Bu *hadis* aksiyomatik biri olarak birçok bilinmektedir *hadis* İslami geleneğin. Bu nedenle dinleyicilerinden birçoğu bu imalara aşina olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî, *tevil* eğilimini, *kimseyi girmemesi*

gereken *şeyin sınırına* çeken Şeytan'ın tuzaklarıyla eşitlemek için kendi hukuk bilgisinden yararlanır . Devam ediyor:

> İnsan hastalıklarının çoğu bu türdendir. (İlimlerin *[ulum]) başlangıçlarının* yayıldığını ve tartışmasız konuların kitapların girişlerinde yer aldığını görüyorlar . O halde onlar, kendilerini bildireni iyi bilirler ve hiçbir delil olmaksızın arkalarındakine rıza göstermeye çalışırlar. [38]

İşte zahir ilimlerin yolu ve Ahmed el-Gazâli'nin *lügatinde tevil* yoludur . Fakat ona göre hakikatin yolu ve dolayısıyla tanınmanın yolu şudur:

> Allah'ın kitabına ve Resulünün *sünnetine* uymak ve tek bir ayete göre amel etmek size farzdır : *Kim Allah'a iman* ederse, *O, kalbini doğru* yola iletir (64:11). Kim iman kapısından başka bir hidayet ararsa o sapıktır, sapıtır. [39]

Başka bir deyişle, inanç, belirli inançların doktriner ifadelerine boyun eğmekle veya belirli manevi ve metafizik öğreti ve kavramları kabul etmekle karıştırılmamalıdır. Aksine, iman, bu rehberliğin nereye varması gerektiği ve nasıl ortaya çıkması gerektiğine dair belirli ön yargılar olmaksızın Tanrı'nın rehberliğini kabul etmektir.

Bu yaklaşım göz önüne alındığında, Ahmed el-Gazâli, aynı damarda yazan birçok Sufi yazar gibi, nadiren Kuran ve Hadis, şiir, aşk hikâyeleri ve Sufi sözleri alıntıları için bir giriş sağlar. Onları, sözlerinin mesajı ile alıntı yapılan pasaj(lar) arasında kesintisiz bir süreklilik varmış gibi, söyleminin ortasında tanıtır. *Savanih'te,* yalnızca erken dönem İran şiiriyle iç *içe* olan okuyucu, yazarın şiiriyle seleflerinin şiirlerini ayırt edebilir. Yazılarında ve vaazlarında nadiren "Allah'ın dediği gibi . . . .", "Resulullah'ın dediği gibi . . Bilakis, O'nun kendi sözleriyle o kadar iç içedirler ki, en bilgili ve titiz alimlerin bile gözünden kaçabilir. [40] Bu organik akışkanlık hiçbir yerde, Kur'an'ın kafiyeli nesir *(sac')* tarzında, Farsça *nesri* Kur'an ve *Hadis'ten* Arapça alıntılarla kafiyelediği ve Arap şiirinin ayetlerini aşağıdaki ayetlerle takip ettiği *'Ayniyyeh'inden* daha belirgin değildir . Farsça şiir aynı kelime ve temaların birçoğundan oluşuyordu. Ne yazık ki, bu tür retorik incelikler çeviride neredeyse hiçbir zaman yakalanamaz. [41]

Ahmed el-Gazâli'nin dilin ve yorumun daha yüksek gerçekliklere erişimi olmadığı inancı göz önüne alındığında, aşk hakkındaki öğretileri, olgunun bir açıklaması olarak okunmamalıdır. Aksine, aşk, okuyucuyu manevi yolun en derin gizemlerine çekmenin yoludur. Bu dolaysızlık, okuyucunun bilincini delmek ve insanı sevginin ve tanınmanın (*'irfan)* gizemlerine doğru çekmek için ruhun ta içine nüfuz etmeyi amaçlar . Ahmed el-Gazâli'nin hem yazılarında hem de vaazlarında tek amacı, okuyucunun tüm özlemini *(cem el-himme)*

birleştirmesi ve tüm varlığını tam bir samimiyetle *(ihlas)* tek görevine, yani Allah'ı *anmaya* odaklamasıdır . Kişinin özlemlerini bir araya *getirme - cam al-himmah* veya *cam al-ahimmah,* Sufi metinlerinde önemli bir kavramdır. Bununla ilgili olarak Ahmed el-Gazâli, Ebu Bekir es-Sıddık'a atfettiği bir sözü aktarır: **"Havaslarını bir araya getirenin bir rükün namazı, Allah katında Allah yolunda savaşan yüz attan daha ağırdır."** [42] Bunu amaç edinen Şeyh Ahmed, sözlerini tefsir veya tefsir olarak değil, tasavvuf yolunda, suretlerini delip anlamlarını elde edecek sezgiye sahip yolcular için bir işaret levhası olarak sunar.

Aşkın Birliği

4. Bölüm'de gösterildiği gibi, Ahmed el-Gazâli'nin önceki Sufilerin yazılarında aşk anlayışına ilişkin parçalı örnekler vardır, ancak birçok erken dönem Sufi için onların öğretilerinin tam ayrıntılarına sahip değiliz. Ahmed el-Gazâli'nin öğretilerinde daha eksiksiz bir aşk metafiziği buluyoruz. Onunki sistematik bir anlatım değil, daha önce ruhani yola çıkmış yolcular için örülmüş bir imalar ve açıklıklardan oluşan bir duvar halısıdır, onun "kavrayışlı bir akıl için bir kapıyı açmak yeterlidir" görüşünden hareketle. [43] Kur'an'a çok benzer bir şekilde, *Savanih, tecrübesiz kişilere* belirli bir temalar dizisine ait ayrık bir aforizmalar topluluğu olarak görünebilir. Altta yatan düzen, yalnızca yakın okuma yoluyla ayırt edilir.

Burada Ahmed el-Gazâli'nin aşk hakkındaki görüşlerini, *Sevanih'in* birçok farklı bölümünde görülen aşkın aşamalarını ve *makamlarını* izleyerek daha sistematik bir şekilde *sunacağım.* Metin zaman zaman özlü ve anlaşılması güç olduğundan, gözlemlerini detaylandırmak için bu türün diğer metinlerinden yararlanıyorum. Bunlar olacak *Keşfü'l-Asrar* Maybudi arasında *Rawh el-arwah* Sam'ani arasında *Tamhidat* ait 'Ayn el-Qudat ve *Lamaat* Iraki Fakhr ait ad-Din'. *Tamhidat* daha yakın olan *Sevânih,* ve teknik kelime benzerdir. Gazâlî'nin talebesi olduğu için, Aynü'l-Kudat, özellikle 6. Bölüm, **"Hakikat ve Aşk Halleri"** ve 7. Bölüm, "Ruh ve Kalbin Gerçeği" başta olmak üzere, aynı konuların çoğuyla ilgilenir. " *Fahreddin Iraki, Lamaat'ını " Sevânih* geleneğindeki sevginin *derecelerini,* geçerken her devletin sesiyle uyumlu olarak açıklayan birkaç kelime" olarak tanımlar . [44] Gazâli gibi, Irakî da **"aşık ve sevgilinin türemesi Aşk'tandır"** [45] fikrine dayanan ince bir metafizik söylem sağlar ve tüm gerçekliği, her şeyin ya sevgili ya da sevgili olduğu Sevginin bir açılımı olarak görür. Ve onların dualitesi sonunda Aşkın Kendisi gerçeğinde kapsanır. Hem İbnü'l-Arabi okulu hem de Ahmed el-Gazâli'nin öğretileriyle ilgili metafizik meseleleri, *Savanih'in* dramatik gerilimini korurken, her iki geleneğin teknik kelime dağarcığını kullanan bir tarzda *açıklar.* Bununla birlikte, genel metafiziğinde Irakî, Ahmed el-Gazâli'den çok hocası Sadr ad-Din Konevî'nin (ö. 673/1274) ve İbnü'l-Arabi ekolünün takipçisidir. Sonuçta bu

düzeyde yazılan metinler arasında birebir örtüşme olamaz. Irakî'ın dediği gibi:

Şüphesiz her âşık sevgiliye farklı bir işaret verir, her tanıyıcı farklı bir açıklama getirir ve her doğrulayıcı farklı bir imada bulunur. Her birinin beyanı:

İfadelerimiz çoktur, Senin güzelliğin birdir.

Her birimiz o tek güzelliğe işaret ediyoruz. [46]

Bu bakış açısından, metinler ifade tarzları bakımından farklılık gösterse de, birbirlerini tamamlarlar çünkü her biri, bu yazarlar için diğer tüm güzelliklerin türediği tek güzellik olan Tanrı'nın güzelliğine işaret eder.

Aşkın İki Başlangıcı

Savanih bağlamında, aşkın iki başlangıcı olduğu söylenebilir: Birincisi yaratılıştan önce, ikincisi yaratılışta. Yaratılış içindeki başlangıç, yolcunun aşka doğru hareketidir. Yaratılmadan önce, insanın Tanrı'ya olan sevgisinin de kaynağı olan Tanrı'nın insana olan sevgisiyle başlar. Yolculuk açısından insan sevgilidir. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran da bu başlangıçsız aşktır. Ahmed el-Gazâli'nin yazdığı gibi, "İnsanın özel vasfı şudur: Sevmeden önce sevilmek yetmez mi? Bu küçük bir erdem değildir." [47] Diğer birçok Sufi yazar gibi, o da bu başlangıçsız sevgili olma

durumunun Kuran ayetinde işaret edilen şey olduğunu *iddia eder* : *O onları sever, onlar da O'nu severler* (5:57). Bu ayetten yola çıkarak şunları yazar:

> Aşkın kökü sonsuzluktan büyür. *Onları seviyor (yuhibbuhum)*' daki *ba* ب (b) harfinin altındaki nokta, *onların O'nu sevdikleri* için toprağa bir tohum olarak ekildi . Hayır, bilakis, *O'nun* ortaya çıkmasını *sevdikleri* için *içlerine* o nokta dikildi *(uğultu)* . [48]

Ahmed el-Gazâli, kendisinden önceki ve sonraki birçokları gibi, bu sevgiyi, tüm insanlar henüz Âdem'in belindeyken yapılan zaman-öncesi antlaşmanın Kuran'daki hikâyesine atıfta bulunarak açıklar. Kuran'ın belirttiği gibi:

> *Ve* (hatırlayın *ki) Rabbin, Ademoğullarından, onların bellerinden, soylarından alıp, kendilerine "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye şehadet ettirmişti. "Evet, şüphesiz biz şahidiz" dediler; kıyâmet günü, "Gerçekten biz bundan gafildik" demeyesiniz diye.* (7/172)

Bu olay, İslam literatüründe "Misak Günü", İran tasavvuf geleneğinde ise *ruz-i elest* ("Ben [Rabbiniz] Değil miyim? ve bir antlaşma aşık ve sevgi ile moda. Allah her insan için söz konusu olduğunda diğerleri *"Ben senin Rabbin değil miyim"* bu onlar için O'nun aşkıydı. insanoğlu söyleyerek yanıt zaman *"Hayır…Evet"*

(bela), bu oldu onların bu bakış açısıyla, sadece Tanrı'nın insan severler haline mi onları sevgili yapma yoluyla Tanrı'ya sevgi., ve insan sevgisi tamamı ve Tanrı'nın insan için önceden zamansal sevgisinden Allah menşeli peşinde koşmak. As Ahmed yazar " *O, onları sever* öncedir *O'nu seviyorlar* - şüphesiz. Bayezid [el-Bastami] dedi ki: ***'Uzun bir süre O'nu arzuladığımı hayal ettim. Beni önce kendisi arzulamıştı."*** [49]

Bu açıdan bakıldığında, insanın Allah'a olan sevgisi, Allah'ın insana olan sevgisinin aynısıdır. İnsan sevgisi, insanın kendisi gibi, zamansal düzende ifadesini bulsa da, sevginin kökeni başlangıçsızlık, hedefi ise sonsuzluktur. Şeyh Gazâlî, tüm bu evrelerdeki aşkın temel birliğine bir mecazla atıfta bulunur: "Aşk yasemini ortaya çıktığında tohum meyveyle, meyve de tohumla aynı renkteydi. " [50] Tohum, ağaç ve meyveden her biri farklı varlıklar olarak söz edilebilir, ancak gerçekte bunlar farklı biçimlerde aynı cevherdir. *Savanih'in* tamamı, tüm sevginin birçok dalının ve meyvesinin bu sonsuz sevgi tohumundan türetilmesi ve tüm sevgi biçimlerinin Sevgide ve Sevgi yoluyla Sevgiye kaçınılmaz dönüşü hakkındadır. Şeyh'in yazdığı gibi:

> Aşk kendi kuşu ve kendi yuvası, kendi özü ve kendi niteliği, kendi kanadı ve kendi rüzgarı, kendi kavisi ve kendi uçuşu, kendi avcısı ve kendi oyunu, kendi yönü ve oraya yönlendirilen şeydir., kendi arayıcı ve kendi hedefi. Kendi başlangıcı ve sonu, kendi padişahı ve tebaası, kendi

kılıcı ve kınıdır. Ağaç olduğu kadar bahçe, meyve olduğu kadar dal, kuş olduğu kadar yuvadır. [51]

Bu tartışmanın tamamı, Mutlak Aşk'ın Kendini açarken üstlendiği birçok yüzü bu şekilde ele alır. Bu anlamda Gazâlî, ed-Deylemi'nin Hallac'a atfettiği aşk öğretilerinin bir adım ötesine geçer. El- Mansur söz söylenen Oysa *Âşk'* kelimesi kullanırken bir özellik aynı öğretisine Tanrısal özü reklam Deylemi ima ait olarak *mahabbah,* ondan sonra Ayn el-Qudat ve Traqi gibi el-Gazâli, ikramlar İlahi Öz'ün Kendisi olarak. Tanrı insanı sadece sevmekle kalmaz, Tanrı her şeyi sevgiyle biçimlendirmiştir. Traqi'nin yazdığı gibi, "Aşk tüm varoluşların içinde akar... her şey aşktır." [52] Öyleyse aşk, aslında âşığın özüdür. Bu aynı anlayış, Hallac, ed-Deylemi ve Ensari'nin öğretilerinde de ima edilebilir, ancak hiçbiri kapsamlı bir açıklama geliştirmez. Yaratılışın tüm yönlerinin sevginin tezahürleri olduğunu ima ederler, ancak manevi yolculuğun her aşamasının aşkla ilgili olarak sunulduğu ayrıntılı bir açıklama sağlamazlar.

İlahi Sevgi-Özün Kendisini açma süreci iki aşamadan oluşur: iniş yolu ve yükseliş yolu. Birincisi, İlâhî'den gelen yoldur, ikincisi, İlâhî'ye dönüş yoludur. İniş, yaratılıştan önce başlayan aşktan, yükseliş ise yaratılıştan başlayan aşktan olan yoldur. *Savanih'in* çoğu yükseliş yolu ile ilgilenir, çünkü onun birçok engeli *âşığın* karşısına çıkar ve onun ebedi *olana* yönelik aşk deneyimini, olumsal ve geçici *olana* olan *aşkla* seyreltir. Bununla

birlikte, iniş yolu hakkında bazı tartışmalar vardır, çünkü manevi yolcunun durumunu tam olarak anlamak için bu işin başlangıçsızlıkta *(abad)* başladığını, sonsuzluğa ulaştığını (*ezel*) ve tam olarak gerçekleşemeyeceğini bilmelidir . zamansal alan. Ahmed el-Gazâli'nin yazdığı gibi:

> Ey yiğit olan! Ebediyetin başlangıçsızlığa koyduğu lütuf, olumsallık, sonsuzluk dışında her şeyi nasıl alabilir? Hayır, daha ziyade olumsallık, yalnızca sonsuzluğun başlangıçsızlığa, sonsuzlukta yerleştirdiği lütfu tam olarak alabilir.
>
> Ey yiğit olan! Başlangıçsızlık buraya [bu dünyaya] ulaştı, ama sonsuzluk asla bir sona ulaşamaz. Aşağı inen lütuf asla tam bir tükenmeye ulaşmayacaktır. Eğer anınızın gizli özüne dair içgörü kazanırsanız, bilin ki başlangıçsızlık ve sonsuzluktan oluşan *iki yay uzunluğu* (53:9) sizin kalbiniz ve *anınızdır (vaktınız).* [53]

"İki yay" uzunluğuna yapılan atıf, Peygamber Muhammed'in İlahi *Huzur'a* yükselişinin *(mi'rac)* Kuran'daki açıklamasından alınmıştır : *Sonra yaklaştı ve iki yay uzunluğuna veya daha yakınına gelene kadar yaklaştı. . Sonra vahyettiğini kuluna vahyetmiştir. Kalp gördüğünde yalan söylemedi* (53:8-11). [54] Pek çok Sufi için olduğu gibi Ahmed el-Gazâli için de iki yay başlangıçsızlıktan iniş ve sonsuzluğa yükseliş yayını temsil eder.

Birlikte tüm varoluş çemberini oluştururlar. Başlangıçsızlık, iniş yayının başladığı noktadır ve sonsuzluk, yükseliş yayının geri döndüğü noktadır. Ama gerçekte onlar bir ve aynıdır; kullanılan terim bir bakış açısı sorunudur. Kişi maddi dünyaya inerken, çeşitli tezahür biçimleri gerçekleşir. Bu modların entegre ve birleşik olması için, yükseliş yoluna geri dönülmelidir. Başlangıçsızlıktan iniş yolunun ve sonsuzluğa çıkış yolunun yolcunun kalbi ve anı olduğunu söylemek, kişinin gerçek doğasının dönüş sürecinde nerede durduğuna göre belirlendiğini söylemektir. Aşağıda açıklanacağı gibi, kalp, güzelliğin ve sevgilinin sevginin birçok türevi olarak algılandığı sevgi yetisidir ve bu algılama eylemi, ruhsal yeniden bütünleşme sürecinin ta kendisidir. An, yolcunun yolculuğunun aşamaları boyunca hareket ederken konumuna göre değişen durumdur. Yolcu, âşık ve sevgili olarak tezahürlerinin ötesinde Aşkın Kendisinde yok olana kadar, bu an acı ve rahatlama, üzüntü ve mutluluk ve genişleme ve daralma arasında gidip gelecektir.

Ruhun İnişi

Ruh, zamansal düzene indiğinde, iniş yolunda önemli bir an meydana gelir. Ahmed el-Gazâli için, Maybudi, Sam'ani, Ayn al-Qudat ve "Sevgi Okulu"nun tüm temsilcileri için, bu ruh, Tanrı'nın, *De ki, "Ruh* emirdendir" derken kastettiği şeydir. *Rabbimin" in* (17:85) ve *I My ruhunun ona üflediği* bir ebediyen olduğu aracılığıyla (15:29, 38:72). Onlar, ruh insanın çekirdek

olduğunu belirtmek için bu ayetleri almak Sam'anl'ın yazdığı gibi, "O'na ruhumdan üfledim ' [15:29] dediği gün, insanların niteliklerini yerleştirdi. Başlangıçsız olarak, sırf kulluğun tam bir rablikle nikâh akdetmesini hükmetmişti: "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*" [7:172]. [55] Bu itibarla, ruh *Bela* sözlerine tabi değildir . *Ve (kun fe-yekun;* 2:117; 3:47; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:69) Allah onu yaratır. [56] Ayn el-Kudat'a göre ruh, aslında emrin kendisidir: "O komutandır, emrolunan değil. O aktördür, yapılan iş değil; fetheden, fetheden değil." [57] Gazâli'ye göre, **"Ruh yokluktan var olduğunda, aşk, varlığın sınırında ruh bineğini bekliyordu."** [58] Ruh, sevgiyi bekliyordu, çünkü o yalnızca aşk için biçimlendirilmiştir ve aşka uygun tek binektir. Ayn el-Kudat'ın yazdığı gibi, ruh "başlangıçsızlık niteliğine sahiptir." [59] Böylece Şeyh el-Gazâli, "aşk, ruh bineği dışında hiçbir şeye binici olarak görünmez" diye yazar. [60] Ruh her zaman kalbin üzerinde bir konum sağlar, çünkü kalp, ruhun dağılması ile ruhun sabitliği arasında gidip gelir. 3. Bölüm'de görüldüğü gibi, kalp, ruhtan daha ince ve daha yüce olmasına rağmen, yolcunun içsel varlığının en dıştaki yönünü temsil eder. Ruh ve gizli öz, kişinin içsel doğasının daha yüce ve daha süptil [yüksek benliğin mekanı kozal beden] boyutlarıdır. Aşağıda görüleceği gibi, yolculuğun çoğu, ruha yaklaştıkça kalbin içinde seyahat eder, ancak aşk yalnızca ruhta görünebilir, çünkü yalnızca ruh, aşkı tam olarak tezahür ettirme kapasitesine sahiptir.

Yolcu, yaratılış sürecinde ortaya çıkan pek çok şaşırtmaca ile örtülü olduğu için, aşk ile onun üzerine bindiği ruh arasındaki ilişki birçok şekil alabilir. Gazâli'nin yazdığı gibi:

> **Bazen ruh aşk içindir toprak gibi, öyle ki aşk ağacı ondan büyür. Bazen ruh öz gibidir, öyle ki sıfat onun aracılığıyla varlığını sürdürür. Bazen bir evdeki eş gibidir, öyle ki sevginin de geçim sırası vardır. Bazen aşk özdür ve ruh niteliktir, öyle ki ruh onun aracılığıyla varlığını sürdürür.** [61]

Bu çoklu ilişkiler ortaya çıkar, çünkü "ruh aşkın kabuğudur" [62], dolayısıyla aşkı arayan yolcu, aşkla tam olarak karşılaşmadan önce ruhla karşılaşmalıdır. Bu nedenle, bazen ruh aşka biniyor gibi görünecek, aşk onunla var gibi görünecek, oysa gerçekte aşk ruha biniyor ve ruh aşkla var oluyor. Çoğu insan için algı, geçiciliğin olumsallıkları tarafından sınırlandırılmış olarak kalır, bu nedenle aşk ve ruh arasındaki ilişki çarpık görünür. Onun gerçekliği, ancak, şeyh-i Gazâli'nin, silinmenin ötesinde "ikinci tasdikin dünyası" olarak adlandırdığı, [63] yani âşığın bireysel varoluşu tüketildiğinde ve âşığın yalnız âşıkta kaldığı yere girildiğinde algılanır .

Kalp

Manevi yolculuğun üstlenildiği yetenek kalptir, çünkü daha önce de belirtildiği gibi kalbe yalnızca sevdirilmiştir:

> Kalbin işlevi sevgili olmaktır. Aşk olmadığı sürece, hiçbir işlevi yoktur. Aşık olunca işi de hazır olur. Kalbin sevmek ve âşık olmak için yaratıldığı ve bundan başka bir şey bilmediği kesindir. [64]

Ahmed el-Gazâli böylece kalbi, başlangıçsız aşk kuşunun yuvasına benzetmektedir:

> Bunun -Aşkın yüzünün tamamını kimseye göstermemesinin- sırrı, başlangıçsızlığın kuşu olmasıdır. Buraya [bu dünyada] gelen, sonsuzluğun yolcusudur. Burada olumsal varlıkların görüntüsüne yüzünü göstermez, çünkü her ev ona yuva değildir, çünkü başlangıçsızlığın görkeminden bir yuva gizlemiştir. [65]

Aşkı algılama yetileri ile algılamaya ya da akılla aşkı anlamaya çalışan kişi başarısız olur. William Chittick'in gözlemlediği gibi, ***"Alimler ve düşünürler, aynı zamanda sevgili olmadıkça bu diyara giremezler."*** [66] Aşkı bilmek, daha doğrusu aşkı tatmak için, kalbi bilmeli ve onunla görmeyi öğrenmelidir, çünkü sadece o, Aşkın sıfatlarının tecellîler âleminde tecellilerini algılayabilir. Zamansal düzende, yolcu, bu işlevden habersiz olsa bile, sevgilinin güzelliğinin mahalli olarak kalbi deneyimler. Şeyh Gazâli'nin yazdığı gibi, **"Olabilir, âşığın kendisi bunu bilmiyor olabilir, ama kalbinin kendisi bu güzelliğin mahallidir ve bulana kadar müşahedeyi arar."** [67] İşte bu yüzden âşık "yalnızca

kalbin tasından içer" der. [68] Çünkü onun aşkta beslenmesi sevgilinin güzelliğinden olsa da, bu güzelliğe ancak, aşkın kendi ifşaatlarını âşığın tanıklığıyla, yani kalpte seyrettiği o perdede tanık olunur. [aşkın] niteliklerinin yeri." [69]

Ahmed el-Gazâli'nin kalbin işlevine ilişkin birçok *iması Savanih'in* her tarafına dağılmıştır . Onun içinde *Tamhidat,* Ayn el-Qudat daha berrak ve özlü tartışma sağlar. Burada okuyucuya kalbi aramasını emrediyor, çünkü kişinin gerçek doğası kalpte bulunur:

> Yüreği ara! Ve yakala! Kalbin nerede olduğunu biliyor musun? Kalbi "Rahmân'ın iki parmağı arasında" ara. [70] Ne yazık ki! "Rahmân'ın iki parmağı"nın güzelliği, kibir perdesini kaldırsa, her gönül çaresini bulur. Kalp ne olduğunu ve kim olduğunu bilir. Kalp, Tanrı'nın bakışının nesnesidir. Kalbin kendisi de "Şüphesiz Allah sizin suretlerinize ve amellerinize bakmaz, ancak kalplerinize bakar" demeye lâyıktır. [71] Ey dost, kalp Allah'ın nazarının meskenidir. [*Bedeni*] çerçeve *(kalib),* kalbin rengini alıp kalp ile aynı renge dönüştüğünde, [bedensel] çerçeve de bakışın nesnesi olur. [72]

Seven, maşuğun iz ve suretlerine şahitlik ederken, Allah'ın, âşığın kalbinin perdesine yansıdığı şekliyle, O'nun güzelliğinden müteşekkil olan sevgisinin sıfatlarına şahitlik etmesine vesile

olur. Yolcu aşkta ilerledikçe, bedenin kendisi kalbin rengini alır, çünkü süptil bir kalp İlahi Sevginin veya Işığın Adamik kile nüfuz etmesiyle sonuçlanır. [73]. Ahmed el-Gazâli, Allah'ın kendi kalbinde şehadet etmesi konusunda şu ayetleri kaydeder:

Sen kendin ey sevgili, gece gündüz gönüldesin.

Seni ne zaman istesem, kalbime bakarım. [74]

Ancak kalp, Aşkın Kendisinin değil, yalnızca aşkın niteliklerinin tezahürünün yeridir, çünkü Aşk İlahi Özdür ve Öz asla tam olarak tezahür edemez. Bu nedenle Ahmed el-Gazâli, "Aşk kimseye yüzünün tamamını göstermez" der. Yolun çeşitli aşamaları ve dereceleri, Sevginin niteliklerinin tezahür ettiği çeşitli yollar olarak anlaşılabilir. Ancak Fahreddin Iraki'nin gözlemlediği gibi, burada nitelikler aynı zamanda perde işlevi görür:

O'nun perdeleri O'nun isimleri ve sıfatlarıdır. Yazarı olarak *Qut ul- kulûbun* [75] koyar onu, "Öz cevherin eylemleri ile niteliklerini, özelliklerine göre mahkum edildiğini." Nihayetinde O, Kendi perdesidir, çünkü O, tezahürünün yoğunluğuyla gizlenir ve ışığının gücüyle örtülür. [76]

Örtüler tezahür için gereklidir. Onlar olmadan, var olan her şey, Tanrı'nın ani ve ezici varlığı tarafından ortadan kaldırılacaktı. Bu

anlamda, tecellinin ortaya çıkması, Tanrı'nın Kendisini sınırlaması yoluyladır. Bu nedenle Irakî şöyle yazıyor: "**Bu isimler ve sıfatlar yükseltilmemelidir, çünkü onlar olsaydı, Öz'ün birliği kudret perdesinin arkasından parlar ve her şey tamamen yok olurdu."** [77] Bu nedenle, Tanrı'yı algılayamama, mesafeden değil, yakınlıktan kaynaklanıyor olabilir. Gazâli'nin yazdığı gibi, "Ulaşılmaz olan her şey büyüklük ve yücelikten değildir. Ayrıca incelik ve yakınlıktandır." [78]

Manevi yolcunun ilk aşk sezgileri, Tanrı'nın kendi sınırlarını algılaması yoluyla gelir. Aşık, içsel idrak yetilerini güçlendirerek ve İlâhî sıfatların perdesinden geçerek, İlâhî'ye giderek daha doğrudan bir şekilde şahitlik edebilir. Ama bu sancılı ve meşakkatli bir süreçtir, çünkü sadece dış perdelerin değil, iç perdelerin de kaldırılması gerekir. Şeyh Gazâli'nin yazdığı gibi, **"İç dünyalar bu kadar kolay idrak edilemez. Bu o kadar kolay değil çünkü orada perdeler, perdeler, hazineler ve harikalar var."** [79] Bu itibarla, o, manevi yolun, kolaylık, rahatlık ve teselliden çok acı, ıstırap ve baskı ile karakterize edildiğini ileri sürer: **"Gerçekte, aşk ıstıraptır ve ondaki yakınlık ve rahatlık tuhaftır ve ödünç alınmıştır."** [80] Hem "Aşk ıstıraptır" hem de "acı kalptir" diyerek devam eder. [81] Öyleyse kalpte ıstırap yaşamak, kalbe ve onun olgunlaşmasının bir parçasına sahip olmanın doğasında vardır. Maybudi'nin dediği gibi, "Bir şey yandığında değerini kaybeder, ancak bir kalp yandığında değer kazanır." [82] Bela, manevi yolcuya yol gösteren ve birçok perdeyi aşmaya

yardım eden ilahi bir rahmettir. Sevgiliyi gönül perdesinde görmek, âşığın maşuk tarafından devamlı zulmüdür ve âşığın rızkını gönül kâsesinden içmesidir. Gazâli'nin yazdığı gibi**, "Aşk bela olduğu için, bilgideki beslenmesi, sevgilinin çektiği zulümdendir."** [83] Gerçekten de, "[sevgiliye] tanıklığın sürekliliği, belanın sürekliliğinde görünür." [84]

Güzellik Ve âşk

Ahmed el-Gazâli'nin âşık ile *maşuk* arasındaki ilişkiyi tartışmasındaki merkezi terimler güzellik *(hüsn)* ve aşktır *(' âşk).* İkincisi olmadan âşık olamaz ve birincisi olmadan da sevgili olmaz. Aşk, âşığın sıfatlarının tohumudur ve güzellik, sevgilinin sıfatlarının tohumudur. Ancak Nasrollah Pourjavady'nin Sevânih hakkındaki yorumunda gözlemlediği gibi *:*

> **Mutlak'ın bakış açısından bakıldığında, onlar sadece birdir. Nihai Gerçek. . . mükemmel bir birliktelik içinde bu tohumların her ikisine de sahiptir. Aslında o, âşık ve âşık suretlerinde filizlenecek olan tek bir tohumdur. Sevgilinin *suretine* giden dal *hüsn, âşığın suretine* giden dal ise aşktır**. [85]

Bu gözlemi desteklemek için *Pourjavady,* Sufi ustası Nur Ali Şah İsfahani'nin (ö. 1212/1798) *Husn va-âşk'ten* bir pasajını aktarır:

Tasavvufi ilim *adamları, hüsn'ün* yaratılışın *gaip* sebebi olduğunu ve *hüsn'ün* temelini sevginin oluşturduğunu *söylerler* . Kaldı ki *hüsnün aşktan* başka bir şey olmadığı Akıl sahibi herkes için açıktır . İki ismi olsa da özünde birdirler. [86]

Ahmed el-Gazâli'ye göre, "aşkın başlangıcı, güzellik tohumunun, kalbin inzivasının toprağına şahitlik eliyle ekilmesidir." [87] Aşkın başlangıcı böyledir, çünkü bu güzellik, âşığın, âşığın sınırlı suretinde Mutlak Aşkın tecellisine şahitlik etmesine vesiledir. Her şeyin güzelliği Gazâli tarafından "yaratılışın markası" olarak adlandırılır. Bu güzellik, Mutlak Sevgiye bakan ve onun sayesinde her şeyin gerçekten var olduğu gizli yüzdür. Çünkü Mutlak'a dönük bir yüzleri olmasaydı, varlıklarını ondan çıkarmaları mümkün olmazdı:

Her şeyin gizli yüzü, bağlantı noktası, yaratılışta saklı bir işaret ve güzellik, yaratılışın markasıdır. Gizli yüz, aşka bakan yüzdür. O gizli yüzü görmedikçe, yaratılışın ve güzelliğin alametini asla göremez. O yüz, *Rabbinin* yüzüdür *ve orada kalır* (55:27). Ondan başka yüz yoktur, çünkü üzerindeki *her şey geçer* (55:26).

Ve o yüz, bildiğin gibi bir hiç. [88]

Aşık-yolcu, sevgilinin güzelliğine şehadet ederken, İlâhi'nin tecellilerine de şahit olur. Aynı noktaya değinen Fahreddin Irakî,

yüzün, " *Allah*'*ın tecellisi* " *(tecelli Allah*) olan bir şeyin anlamı veya gerçeği *(mana)* olduğunu *söyler* . [89] Ardından okuyucuya seslenir:

> Ey dostum, eşyanın mânâsının ve hakikatinin O'nun zatı olduğunu bildiğin zaman, o zaman, 'Bize eşyayı olduğu gibi göster' [90] diyeceksin, ta ki onu apaçık görene kadar.
>
> Her şeyde bir işaret var
>
> O'nun bir olduğunu gösterir. [91]

Ama güzellikteki İlâhî çehreyi ancak insan ve dahası insanın kalbi algılayabilir ve dolayısıyla bu işaretleri okuyabilir. Bu şekilde sevgili, güzelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için tamamen âşığına bağlıdır; yoksa sevilmezdi:

> Güzelin gözü kendi güzelliğinden uzaklaşır, çünkü kendi güzelliğinin mükemmelliğini âşığın aşkının aynasından başka bir yerde bulamaz. Bu şekilde güzelliğin bir âşığı olması gerekir ki, âşık, âşığın arayışının ve aşkın aynasında kendi güzelliğinden beslenebilsin. Bu büyük bir sır ve birçok sırrın sırrıdır. [92]

Kalple ilgili önceki tartışmayı akılda tutarak, güzellik, âşığın kalbinin ekranında, aşkın belirli bir yönünün veya niteliğinin maşuk olarak ifşa edildiği bir biçim alır. Bu açıdan bakıldığında, gerçekten aşktan ancak âşık çıkar, çünkü âşık

olayının tamamı âşığın güzelliğinin âşığın kalp perdesine yansımasıdır. Sevgili, güzelliğin kalpteki yansımaları olduğu için, âşık sarhoş olduğu söylenen yemeği kendi kalbinden içer. Âşıktan sevginin türetilmesi ve sevgiliden sevginin türetilmesi konusunda Gazâli şöyle yazar:

> **Sevgilinin adı aşkta ödünç alınır ve sevgilinin adı aşktaki gerçektir. Sevgilinin aşktan türemesi bir mecazdır ve iftiradır. Gerçekte türetme âşıktadır, çünkü o, aşk âleminin mahalli ve onun bineğidir. Ama sevgili kesinlikle aşktan türemiş değildir.** [93]

Aşkın ilk evrelerinde aşk, sevilenden türemiş gibi görünür, ancak gerçekte tüm aşk, âşıktan kaynaklanır. Bütün mesele içsel bir yolculuktur. Seven ile maşuk arasındaki ilişkinin pek çok evresi, Aşkın, kendi güzelliğinin âşığın kalbinde tecelli etmesi ve kendini ifşa etmesi yoluyla Kendini sevme biçimi olarak anlaşılabilir.

Güzellik, âşığın maşaya şahitlik etme vasıtası olmasına rağmen, güzelliğin kendisi, âşığın ötesindedir ve yaratılışa yönelmez. Bu açıdan bakıldığında, sevgiliye şehadet vakfiye, güzelliğe şâhitlik ise doğrudan kalp gözüyle görmektir. Yine de, sevgili aracılığıyla güzelliğe tanık olmak, ruhsal yolda ilerlemeye işaret eder, ancak yine de bu, görelilik ve olumsallığın yalnızca bir aşamasıdır. Gazzâlî buna atıfta bulunurken şöyle yazar:

Güzelliğe bakış başka, sevgiliye bakış başka şeydir. Güzelin bakışının bir diğerine yüzü yoktur ve dışarıdakiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Ama sevgilinin bakışına, şehvetli jestlere, flörtleşmeye, cilveye gelince, desteğini âşıktan alan bir gerçektir; o olmadan hiçbir yol bulamayacaklar. [94]

Güzelin bakışı, "bir başkasına dönük yüzü olmadığı ve dışarıdakiyle hiçbir bağlantısı olmadığı" için, âşık ve maşuk ikiliği kalırken âşık tarafından tanık olunamaz. Seven ile maşuk arasında ikilik olduğu müddetçe âşık, sevgilinin bakışından, daha doğrusu Aşkın sıfatlarının âşığın kalp perdesindeki ilahi tezahürlerinden kaynaklanan flört ve cilvelik imtihanlarına katlanmak zorundadır. Gazâlî'ye göre flört ve cilve, genişleme *(bast)* ve büzülme *(kabd),* hüzün ve mutluluk, ayrılık *(fırak)* ve birlik *(wisal)* gibi ruhsal yolculuğun birçok durumuna yol açan *şeydir* . zıt anlamlı olarak tanımlanır. Yolcu, bu renklenmelere katlanmakla, yine de aşk ve güzelliğin mükemmelliğine yaklaşır. Şeyh Gazzâlî, bu işlemi yemek pişirmeye benzetmektedir: **"Ey kahraman! Güzellikte sevgilinin bakışı ve güzelliğin bakışı, çömlekteki tuz gibi olmalıdır ki, tuzluluğun mükemmelliği, güzelliğin mükemmelliğine bağlansın."** [95] Sadece tamamen pişmiş ve terbiyeli kalp, yani ruhen olgunlaşmış kalp, âşık ve âşık arasındaki etkileşimin ötesinde saf güzelliğin doluluğunu algılayabilir.

Yolun Aşamaları

Aşk bir kez dünyaya indiğinde, kendini âşığın aşkı aracılığıyla aramaya başlar. Aşıkta gerçekleşen aşk, yaratılan zamansal düzenden sonsuzluğa yükseliş yolunun kat edildiği ikinci başlangıca aittir. Aşkın yükseliş yolunda gerçekleşmesi için dört aşama gerekir:

(1) kişinin sevilenden başkasını sevdiği;

(2) kişinin sevdiğine ait olanı sevdiği ve ona bağlandığı;

(3) kişinin sadece sevgiliyi sevdiği; ve

(4) kişinin tüm dualitenin ötesinde, Sevgi okyanusuna daldığı şey.

Teoride ayrılabilir olsa da, bu aşamalar pratikte her zaman birbirinden farklı değildir. Aşık-yolcu yolda giderken dalgalanır, bazen tamamen sevgilinin tanıklığında kalır, sadece gölgelerini sevmek için tekrar döner. Ancak âşık tamamen Sevginin birliğine daldığında, yükselmenin ve alçalmanın -artış ve azalmanın- ötesindedir. Aşağıdaki bölüm, bu aşamaları artan sırada incelemektedir.

Başka Olana Sevgi

İnsan sevdiğinden başkasını sevse de, bunun farkında olmasa da sevgisi bir tek sevgiliyedir. Traql'ın yazdığı gibi, tüm aşk biçimleri özde aynıdır:

> Başka bir şeyi sevmek uygun değildir, aksine imkânsızdır. Çünkü zaruri aşktan sonra neyi sevseler, zarureti bilinmeyen *-güzelliği sevsinler mi,* yoksa güzeli mi *(ihsan) yapsınlar-* bu ikisi ondan başka olamaz. [96]

Ancak Iraklı ve kardeşi Ebu Hamid'in aksine, Ahmed el-Gazâli aşkın bu ilk aşamasını tartışmaz. Kendilerini zaten manevi yola adamış olanlar, sadece bir sevgili olduğunun farkında oldukları için böyle yapmışlardır. Bu ilk farkındalık böylece başlangıç noktası olarak kabul edilir ve *âşık ile maşuk* arasındaki çok yönlü ilişkinin inceliklerine odaklanır, çünkü bu ilişkinin evreleri manevi yolun evreleridir.

Sevgili ve Sevgili Arasındaki Zıtlık

Var oldukları sürece, âşık ve maşuk, sürekli bir birleşme ve ayrılık oyunu içinde birbirlerine bağlıdırlar. Her ikisi de sevgiden türetilmiştir, ancak her biri farklı nitelikler gösterir. Aslında zıt kutuplardır:

> Sevgili, her halde sevgilidir, dolayısıyla kendi kendine yeterlilik onun vasfıdır. Ve âşık her hâlde âşıktır, dolayısıyla fakirlik onun sıfatıdır. Aşık her zaman sevilene ihtiyaç duyar, bu nedenle yoksulluk her zaman onun özelliğidir. Ve sevgilinin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çünkü o her zaman kendisine sahiptir. Bu nedenle, kendi kendine yeterlilik onun özelliğidir. [97]

Bazen seven ve sevilen birbirine çekilir; bazen birbirlerine zıttırlar; ve bazen biri diğerine karşı çıkarken diğeri ona çekilir. Ama her zaman birbirlerine bağımlıdırlar. Yoksulluk ve muhtaçlık içinde olan âşığın, tamamen kendi kendine yeten âşığına nasıl bağımlı olabileceğini tasavvur etmek kolaydır, ama maşuğun âşıkına nasıl bağımlı olduğunu görmek daha zordur. Bu ilişkiyle ilgili olarak Ahmed el-Gazâli, "Sevgilinin bu sıfatları, ancak âşıkta zıtlarının tecelli etmesiyle tecelli etmez - bu fakirlik olmadığı müddetçe, kendi kendine yeterliliği ortaya çıkmaz" diye yazar. [98] Nihayetinde âşık ve sevgili, birbirini tamamlayan bir ikiliğin iki bileşenidir. Sevgi ve güzelliğin kalp ekranında algılanması ve onu olgunlaşmış mükemmelliğe getirmesi onların etkileşimi aracılığıyladır. Bir tencerede kaynayan farklı malzemeler gibi, pozisyonları sürekli değişiyor. Sonunda, birçok *halleri* buharlaşır ve geriye sadece Gazâli'nin kavrulmuş bir kalp *(dill biryan) dediği,* saf sevginin birliğinde bulunan *şey kalır* .

Arzunun İki Yüzü

Yüreği tam olarak "kızarmadıkça", âşık-yol yolcusu, kendi nefsi aracılığıyla var olduğuna inanmaktan vazgeçmesi için, maşuk karşısındaki yoksulluğunun gerçeğini tam olarak benimsemelidir. Gazâli'nin yazdığı gibi, "Kişinin kendi nefsiyle nefsi başka, sevdiğiyle nefsi olmak başkadır. Kendi nefsi ile ben olmak, aşkın başlangıcındaki olgunlaşmamışlıktır." [99] Seven, bu olgunlaşmamışlık halindeyken, aşkı maşaya yönelmiş olsa da kendisi için sevmeye devam eder: "Aşkın başlangıcı. Öyledir ki âşık sevgiliyi kendisi için ister. Bu kişi sevgili arabulucular aracılığıyla kendini bir aşığı, ama o kendi iradesiyle yolunda onu kullanmak istediği bilmiyor." [100] Hatta onun arzusu manevi yolu kutunun üzerinde sevilen veya peşin bulmak için bir engel olabilir, çünkü böyle bir arzu benliğin zararlı bir yeniden olumlaması olabilir.Arzu bir şekilde bu yolu başlatmaya yardımcı olabilir, ancak daha sonraki aşamalarda kişi tüm arzulardan özgür olmalı ve yolun açılmasına izin vermelidir. yol, "Arzu tamamen iftiradır. İftira tamamen eksikliktir. Eksiklik tamamen utanç verici. Utanç ise kesinliğe ve tanınmaya tamamen karşıdır ve cehaletle aynıdır." [101] Bununla birlikte, "arzunun iki yüzü vardır: biri beyaz yüzü, diğeri kara yüzü. Cömertliğe yönelen yüz beyazdır ve değerlilik iddia etmeye ya da değerlilik iddia etmeye dönük yüz siyahtır." [102] Aşık, içinde salt yoksulluktan başka bir şey olduğuna inandığı sürece, aşktan aldığı kınama, arzusu karadır, çünkü kendisi aracılığıyla bir âşık olduğuna inanmaya devam

eder. Sevgiliden merhamet isteyebilir ama sonunda bu bile aşkın acısı ile ortadan kaldırılmalıdır.

Aşkın Acısı

Aşık-yolcu, kendine âşık aradığı aşkın olgunlaşmamışlığında kaldığında, maşukla olan bu münasebetinin bir rahatlık ve kolaylık olduğunu zanneder. Ama gönül tartışmasında da bahsedildiği gibi aşk gerçeği bu değildir. Daha olgun ya da "pişmiş" aşık-yolcu, acının ve zorluğun sevginin merkezinde olduğunun farkına varır, çünkü "aşkta esas olan acıdır ve rahatlık ödünç alınır." [103] Seven ile sevilen arasındaki ilişki acı ve zorluk ilişkisidir, çünkü bunlar her zaman ikidir ve ikilik zorunlu olarak karşıtlığı ima eder. Ahmed el-Gazâli'nin dediği gibi:

> *Bil ki âşık dost değil hasımdır ve sevgili de dost değil hasımdır, çünkü dostluk onların izlerini silmekle mükelleftir. İkilik olduğu ve her benlik kendi başına bir ben olduğu sürece, düşmanlar mutlak olacaktır. Arkadaşlık birlik içindedir. Böylece âşık ile maşuk birbirinin yoldaşı olmazlar, öyle olmasınlar. Aşkın acısı tamamen bundandır, çünkü arkadaşlık asla olmayacaktır.* [104]

Bu açıdan bakıldığında kolaylık ve rahatlık, olgunlaşmamış veya pişmemiş bir benliğin aranan özellikleridir. Aşık onları aradığı sürece, sınırlarının insafına kalır, aşkın gerçekleri ile hayali arzuları arasında gidip gelir:

> **Aşk gelir ve gider; artma, azalma ve mükemmelleşme vardır ve âşığın içinde haller vardır. Başlangıçta inkâr edebilir, sonra teslim olabilir. Sonra rezil olup tekrar inkâr yoluna gidebilir. Bu haller, ana ve kişiye göre değişir: Bazen aşk artar, âşık inkar eder; bazen aşk azalır ve ona sahip olan azalmayı inkar eder.** [105]

Böylece yavaş yavaş artış ve azalma bağımsızlık yanılsamasını kırar ve sevgiliye kendi benliğinin göreliliğini göstererek onu aşkın mutlaklığını kabul etmeye hazırlar; "Çünkü aşk, âşığın şatosunu açmalıdır ki, içinde kendine bir ev olsun ki, âşık uysallaşsın ve teslim olsun." [106] Bu yolun imtihanları boyunca aşk, âşığı boyun eğdirir ve onu aldatıcı benliğinden gerçek benliğine getirir. Yolun bu aşamasına atıfta bulunarak, Şeyh şöyle yazar: **"Sıkıntı ve zulüm, kale fetheder, mancınığı, siz oluncaya kadar, sizin benliğinizin adiliğidir./acizliği"** [107]

Aşk, âşığı acı, ıstırap ve baskı yoluyla boyun eğdirene kadar, âşık, hükmettiği her şeye tabi olarak, anın oğlu olarak kalır:

> Anın fermanı ne olursa olsun, o anın renginin fermanına uymak zorundadır: an, âşığı rengine göre boyar ve ferman o ana ait olur. Nefsten yok olma yolunda, bu fermanlar, cimrilik ve noksanlık topluluğu olduğu için silinir ve bu zıtlıklar ortadan kaldırılır. [108]

İşte bu noktada, kişinin kendi benliği aracılığıyla ben olması ile sevgiliye çekilmesi arasında, âşık biraz bilgi edinmeye başlar *('ilm).* Bu bilgi, sevginin sıfatlarının sevgili suretindeki yansımaları ile kalbe "sabitlenmiş bir sureti müşahede etmekten" ibarettir. Yolluk açısından, kalp perdesinde bu tür formları görmek ilerlemedir, ancak mükemmellik açısından yine de bir sınırlamadır. Çünkü mükemmellik hali, bilginin ima ettiği ikiliğin ötesindedir; daha ziyade mükemmellik ancak âşık tamamen aşık olduğunda ortaya çıkabilir. Gazâlî, ilim ile onun ötesindeki mükemmelliği yan yana getirirken şöyle yazar:

> Aşk tam olarak ele geçirilmedikçe, âşıktan bir şeyler kalır, öyle ki, bilgilenebilmesi için bilgi dışsallığıyla onun hakkında bir bilgi getirir. Fakat [yolda bulunanın kalbinin] alanını tamamen ele geçirdiğinde, âşığın ondan rızık alabilmesi için bilgi verecek hiçbir şeyi kalmaz. [109]

Henüz âşık olmayan âşık, kalbinin ekranında yanıp sönen görüntülerle mest olmaya ve her şeyde sevdiğini görene kadar ilerlemeye devam eder. Bu hala Gazâli'nin aşkın başlangıcı olarak adlandırdığı şeydir. Bununla birlikte, âşığın, âşığın sevgilisini yalnızca âşığın kendisi için sevmesi aşamasının ötesindedir. Bu ikinci safhada, "nerede bu işin bir benzerini görürse, onu sevdiğine geri getirir" [110], yani her şeyi kendisinden çok sevgiliye havale eder. Artık sevdiğine ait olanı sever, ondan teselli arar.

Sonra "sevgilinin kıskançlığının kılıcı" düşer ve onu sevgiliden başka her şeyden koparır.

Aşık ve Sevgili arasındaki birlik

Sevgili, prensipte âşıktan üstün olmakla birlikte, burada ve şimdiki varlığı için ona bağımlıdır. Şeyh'in ifade ettiği gibi:

> **İşin aslına gelince, sevgilinin âşıktan bir kazancı veya zararı yoktur. Ama sevginin cömertliği âdetine *(sünnetine)* gelince, aşk, âşığı sevgiliye bağlar. Aşkın bağıyla âşık, her hâlde maşuğun bakışının odağı olur.** [111]

Bunun nedeni, "Aşığın aşkı gerçektir ve maşuğun âşığı, âşığın aşkının nurunun [sevgilinin] aynasındaki yansımasıdır." [112] Aşık, sevgilisine tanık olduğunda, bu, yolda ilerlediği arzunun yukarıda bahsedilen "beyaz yüzünü" harekete geçirebilir. Burada "içinde galeyana gelir, çünkü varlığı ödünç alınmış ve yokluğun *kıblesine* dönük bir *çehreye* sahiptir. O, *işin* gerçeği ile oturuncaya kadar varlığı vecd halinde çalkalanır. Yine de tam olarak pişmemiş değildir." [113] Aşık henüz pişmemiş demek, henüz aşkta olgunlaşmamış demektir. Böyle bir olgunlaşmamışlık, kişinin tamamen teslim olmamasından ve dolayısıyla aşkta ikiyüzlü olmasından kaynaklanır:

Kendisi olduğu sürece ikiyüzlülükten kurtulamaz ve yine de suçlanmaktan korkar. Uysallaştığında korkmaz ve her türlü ikiyüzlülükten kurtulur.

Sevgilideki riya, aşkın nurunun içinde parlaması ve dışını gizlemesidir, öyle ki, bir süre sevgilisinden sevgiyi gizler ve ondan saklanırken onu sever. Fakat kusur geri çekilip teslimiyet geldiğinde, aşkın ışığı da yüzüne parlar, çünkü bütün varlığı sevgilide kaybolmuştur. [114]

Seven, âşıkta kaybolduğunda, "birliğe" varmıştır. "Bu, âşığın, maşuğun kemal olduğunu bildiği ve birlik aradığı ve bunun dışında ne varsa asla doymayacağı adımdır." [115] Burada aşkın gerçekliği ortaya çıkar ve

Aşk gerçeği ortaya çıkınca, âşık maşuğun gıdası olur. Sevgili, âşığın gıdası olmaz, çünkü âşık, âşığın sürüngeninde yer alabilir, ama âşık, âşığın pençesinde tutulamaz. [116]

Artık âşık kendini tamamıyla âşığına adadığına göre âşık olur:

Bir an kendi sevgilisi olur, bu onun mükemmelliğidir. Bütün uçuşları ve tavafları bu an içindi. Bu ne zaman olacak? Bundan önce, birliğin gerçeğinin şu olduğunu açıkladık - bir saat "ateş olma" özelliği onu karşılar ve kısa süre sonra onu "kül olma" kapısından dışarı gönderir. [117]

Bir açıdan, âşık âşık içindedir; bir başka açıdan, sevgiliden çok maşuktur: İşte, âşığın âşıktan daha maşuk olduğu yerde, âşığın kendisine bağlanmaması şartıyla, ilâhî bağlılıkların harikaları hazırlanır. Aşkın bağı, âşığın kendisinin maşuk olduğunu iddia ettiği yere kadar ulaşacaktır: "Ben Hakkım" ve "Şükürler olsun bana" bu noktadır. [118] Ve sürgün, ayrılık ve istenmeme ortasında ise, kendini vazgeçilmez, kendisinin sevgili olduğunu zanneder. [119]

Ancak daha önce görüldüğü gibi, bu tür bildiriler Ahmed el-Gazâli tarafından aşkın tam olgunluğu olarak görülmez; çünkü sevgili ile sevgili arasındaki birliğe aittirler. Ancak, ayrılığın ötesinde bir birlik olduğu sürece, ayrılık birleşmeden daha yücedir, yani birleşmeden sonra âşık birleşmeyi gerçekleştirerek aşkın doluluğunu taşımaya devam eder, fakat âşığın artık sevgiliyle birlikte olması gerekmez. sevginin doluluğunu fark edin ve tezahür ettirin:

> Ayrılık, bir dereceye kadar birleşmenin ötesindedir, çünkü birlik olmadığı sürece ayrılık da yoktur, çünkü ona bağlıdır. Gerçekte birlik benlikten ayrılıktır, tıpkı gerçekte ayrılmanın benlikle birleşme olduğu gibi, sevgilinin henüz tam olarak pişmediği kusurlu aşk dışında. [120]

Aslında, nasıl tüm varoluş bir sevgili ve sevilen oyunu olarak görülebiliyorsa, aynı şekilde ayrılık ve birliğin girift bir

etkileşimi olarak da görülebilir. Seven ayrılık aracıdır, sevgili birleşme aracıdır:

> Aşığın sahip olabileceği her şey arasında, birleşmenin aracı olabilecek hiçbir şey yoktur. Sevgili birleşme araçlarına sahip olabilir. Bu da büyük bir sırdır, çünkü birlik sevgilinin mertebesi ve hakkıdır. Sevenin ve hakkının mertebesi ayrılıktır. Böylece âşığın varlığı ayrılık, sevgilinin varlığı da birleşme vesilesidir. [121]

Metinde doğrudan belirgin olmasa da, dualite düzleminde birlik yanıltıcı olduğu için ayrılık birleşmenin ötesindedir. Gerçek bir aşinalık bile yok:

> Sevgili asla sevgilisi aşina hale gelir ve o, daha uzak olduğunu, kendisi daha yakın ona olmak ve ona daha yakın ona olduğunu kabul etmesi o anda [122] sultanlık onunkini olduğundan ve "padişah hiçbir arkadaşı var." Aşinalık hakikati aynı mertebede olmaktır ve âşık ile maşuk arasında bu mümkün değildir, çünkü âşık büsbütün alçaklık diyarıdır, maşuk ise ululuk ve azamet semasıdır. [123]

Ayrılık gerçeğini idrak etmek böylece birleşmenin ötesindedir, çünkü âşık ve maşuk ilişkisinin gerçek doğasını idrak etmektir.

Acı, yol için esastır, çünkü kişinin kendi göğsünde sevdiğinden sürekli ayrı kalmanın ıstırabıdır. Sevdiğinin birçok

imgesinden ayrılığın farkına varmanın acısı arttıkça, âşık aşk gerçeğine daha da yaklaşır: "Aşık ve sevgili her an birbirine daha da yabancılaşır; aşk daha mükemmel hale gelse de, yabancılaşma daha fazla oluyor." [124] Acı, âşık sevgiliden çok sevginin kendisine aşina olduğu için ortaya çıkar. Aşığın varoluşu aşktan gelir ve sevgiliye göre daima ötekidir: **"Aşık aşka aşina olduğu halde, sevgiliye aşinalığı yoktur."** [125] Sevginin doluluğunu idrak etmek, böylece sevgiliyle birleşmeden önce, sevgiliyle birleşme yoluyla, sevgiliden birleşmenin ötesindeki ayrılığa gitmektir: "Olgunlaşma yolundayken, o kendine ait değildir ve Kendinden uzaklaşır, sonra onun [sevgilinin] ötesine geçmiştir. Sonra onunla [sevgilinin] ötesine ve onun ötesine varır." [126]

Bu aşamada acı azalmaz, aksine tamamlanır, çünkü yolun sonu ve sevginin mükemmelliği, artık artmaya veya azalmaya yer kalmayana kadar ıstırabın artmasında yatar. Böylece Şeyh, retorik olarak sorar: **"Fakat aşktan önce tamamen ve mükemmel bir şekilde evcilleştiğinde ve aşk saltanatı tüm ülkeyi ele geçirdiğinde, orada artma ve azalma nasıl olacak?"** [127]

Aşkı Tamamlamak/Vuslat

Aşkın tam mükemmelliği, sevgiden başka bir şey olmadığında elde edilir, böylece hepsi gerçek doğasında aşkın bir tarzı olarak

algılanır. Burada sevgili, sevgilinin ve sevgilinin sürekli oyunundan kaynaklanan yanılsamaların ötesine geçti. Aşık-yolcu şimdi ayrılık ve birleşme ile ilgisi olmayan tam bir aşka dalmış durumdadır. Bu aşamadan Ahmad al-Ghazali şöyle yazar: **"Aşkın kendisi, özünde, bu bağlanmalardan ve kusurlardan uzaktır, çünkü Aşkın birleşme ve ayrılıktan hiçbir özelliği yoktur. Bunlar sevgilinin ve sevgilinin sıfatlarıdır."**[129] O renklenme aştı *(telwin)* sevgilisi sevilen dualitede eyaletten eyalete hareketli ve sabitlik artık *(temkin)* burada kendi varlık kalıntılarının hiçbir şey sevgi:

> ***Seveni aşkın renginde bırakan ne varsa, sevgilinin yerini sevginin sabitliğinde bulur. Ama bu makama herkes ulaşamaz, çünkü bu aşkta oldukça yüksek bir makamdır. Sabitliğin mükemmelliği, âşığın varlığından geriye hiçbir şeyin kalmamasıdır***. [130]

Ahmed el-Gazâli, âşığın daha önce deneyimlediği bütün hallerin, "aşk cübbesi"ne uygun olana kadar ona ikame olarak bahşedilen tam aşk kipleri olduğunu ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında, şimdiye kadar aldığı her şey ona "sevgi cübbesinin yerine sevgiliden" geldi. [131] Artık o elbiseye lâyık olduğuna göre, sevgili olarak sevgiliye ihtiyacı yoktur.

Bu mertebeye ulaşmış olan âşık-yolcu, dünyevi dünyada varlığını sona erdirmez, ancak artık onun hayali sınırlamalarına

tabi değildir. Aşkın adları ve sıfatları tarafından perdelenmek yerine, artık onları aşkın kendini ifşası olarak görür, çünkü o, birlik ve ayrılık sınırlarının ötesindedir. Aşkın birliğine dalmaktan dönen kişi hakkında Şeyh Gazâli'nin yazdığı gibi:

> Onu nefsinden kendine getirdiği zaman, kendisine giden yolu O'ndan ve O'nun yoludur. Kendine giden yolu O'ndan olduğu için ve O'nun yolu ile bu mallar ona geçmez. Ayrılık ve birleşmenin özellikleri burada ne işe yarar? Almak ve reddetmek onu ne zaman karıştıracaktı? Genişleme ve daralma, üzüntü ve mutluluk O'nun imparatorluğunun sarayında ne zaman dolaşacaktı? Bu ayetlerin dediği gibi:
>
> Evrenin yapısını ve dünyanın kaynağını gördük.
>
> Ve sebep ve sebeplerin ötesine kolayca geçti.
>
> Ve *la* noktasının ötesinde olan o siyah ışığı, bunun da ötesine geçtik; ne bu kaldı ne de bu.
>
> İşte anın babası *(ebu'l-vakt).* Dünyanın semasına indiğinde, o anın üzerinde olacaktır. Üzerinden an geçmez, andan kurtulur. [132]

Noktası *la* nereye üçüncü Ayette belirtilen olduğu *lam* ve *elif* içinde birleştirilir *la* inanç birinci tanıklık (hayır) *(şehadet) -la ilahe illa'llah-* Hiçbir tanrı ama Tanrı. Ahmed Gazâli bunu görür *la*

nihai olumsuzlama kelime olarak *(nefy)* Allah'a tasarrufu her şeyi eki ortadan edildiği. Noktası *la* o nokta için değil o vardı için, olumsuzlama en temel özü *elif* ve *lam* katıldı olmaz. Ayrılık ve birleşmenin ötesinde, yok *oluşun (fena)* arketipidir . O halde siyah ışık, *kişinin* tüm ikiliklerin, tüm *makamların* ve tüm hallerin ötesinde, yalnızca İlahi *Olan'a bağlı kaldığı beka makamına bir imadır,* daha sonra **Sufiler buna "hiç *makamsız makam" derler*** . [133] tek kadar ulaşır *la,* bir kalıntısı "Şu an bir oğul" (*ibn el-vakt),* ayrılık ve birlik, genişleme ve daralma, üzüntü ve mutluluk tebliğlerine bir köle. Ama bir kez geçimin kara ışığında, yolcu "anın babası"dır, çünkü renklendirme fermanları kara ışığın parıltısını taşıyamaz. Diğer tüm renklerin ışıkları siyah ışığa dahil edildiğinde, yolcu yol boyunca durumların ve makâmların değişimlerine maruz kaldığında meydana gelen renklenme olamaz. Bu aşamayla ilgili hiçbir bilgi elde edilemez, çünkü tüm ayrımların ötesindedir ve yalnızca kişinin varlığının kişiötesi derinliğinde, yani ruha uygun hale getirildiğinde kalpte algılanabilir veya tadılabilir. Ama herkesin bir kalbi olsa da herkes kalbiyle gördüğü ve kalpte yaşadığı noktaya ulaşmıyor. Ahmed el-Gazâli'nin yazdığı gibi:

> **Herkes bu yere ulaşamaz, çünkü başlangıçları tüm sonların üzerindedir. Sonu bilgi âleminde nasıl yer alabilir ve hayal gücünün vahşi doğasına nasıl girebilir? Bu gerçeklik kabuktaki bir incidir ve kabuk okyanusun**

derinliklerindedir. Bilgi kıyıdan daha fazla ulaşamaz. Buraya nasıl ulaşabilirdi? [134]

Ahmed el-Gazâli'nin her şeyin ötesinde olan siyah ışığı yazarken, aşkı tarif etmek için kullandığı ifadeye benzer bir ifade kullanması tesadüf değildir. Aşk, diye yazar, "şundan ve bundan özgürdür" ve *la'nın* ötesindeki siyah ışık, "ne bunun ne de bunun kalmadığı yerdir". Her ikisi de, tüm dualiteleri aşan Sevginin başlangıçsız ve sonsuz birliğine herkesin daldığı yolun sonunu işaretler. Tüm sonların ötesindeki son ve tüm başlangıçlardan önceki başlangıçtır

Çözüm

Tüm amaçların ötesindeki son ve tüm başlangıçlardan önceki başlangıç, Şeyh Ahmed el-Gazâli'nin tüm hayatı boyunca ulaşmaya çalıştığı ve yazıları, vaazları ve kişisel tavsiyeleriyle başkalarının ulaşmasına yardım etmeyi umduğu şeydir. *Sevanih'te* bu görevi aşk, güzellik, ruh ve kalp üzerine *kinayeli* bir tartışma yoluyla gerçekleştirir. *at-Tecrid fi Kalimat at-Tewhid* o üzerine odaklanır *zikir* ve kalp yoluyla ilerleyen nüfuz etme ve en içteki çekirdek ruhu. Onun içinde *Macalis* o emreder *zikir* daha tanıma (üzerinde ama konsantreleri *irfan)* manevi kazanma aracı olarak. Tasavvuf yolunu tasavvur etmenin bu çeşitli yolları, mutlaka Ahmed el-Gazâli'nin bakış açısındaki gelişmeleri veya değişiklikleri temsil etmez. Bilakis bunlar, aynı temel hakikat

anlayışını ifade etmenin ve ona ulaşmanın vasıtalarının ve tasavvuf yolunda ilerlemeye ilham vermek için onun küçük bir zevkini başkalarına aktarmaya çalışmanın farklı yollarıdır. Ortaçağ döneminin çoğu sufisi gibi, Ahmed el-Gazâli de, şeriatın gözetilmesinin, *hakikat* (gerçeğin) idrak edilmeden tamamlanmayacağını ve *hakkın idrakinin,* şeriatın gözetilmesine dayandırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Daha aklı başında olan kardeşinin aksine, şeriatın ayrıntılarının tanımını başkalarına bırakmış, bunun yerine *hakika* ve onun aracılığıyla *hakika'nın* elde edilebileceği *tarikat* üzerinde odaklanmıştır . Bu nedenle, günümüze ulaşan yazılarının genel amacı manevi rehberliktir.

Dokuz yüz yıldan fazla bir süredir Ahmed el-Gazâli'nin sözleri, İran ve Hindistan olmak üzere İran dünyasındaki arayışçılar tarafından manevi yola bir çağrı olarak kabul edilmiştir. Bu küçük yolla, Ahmed el-Gazâli hedeflerinden en az birine ulaştı. Yazılarının doğası, birçok Sufi uygulayıcısına, diğer hedefe de ulaştığını ima eder - aşık ve sevgili ikiliğini tamamen aşan Aşk gerçeğine dalmak. Tasavvuf öğretilerini çeşitli şekillerde ifade ederken, eşsiz ve kalıcı katkısı *Sevanih'teki* aşk tartışmasında *yatmaktadır.* Bu metin olmasaydı, Ahmed el-Gazâli'nin Tasavvuf geleneğine yaptığı katkılar kapsamlı bir araştırmayı hak etmeyebilir ve neredeyse tamamen ağabeyinin gölgesinde kalacaktı. Bir Sufi Şeyhi olarak rolü ve birkaç Sufi *silsilesindeki* yeri, çeşitli Sufi tarikatlarının incelenmesi için önemini *korumaya* devam edecektir. Ancak *Savanih'in* yokluğunda, onun Sufi

silsilesindeki yeri de azalabilir, çünkü bu yeni ufuklar açan metnin öğretisi sayesinde Fars dünyasında sonraki nesiller tarafından saygı görmeye başladı. Tüm *Sevânih* dikkate alındığında, Ahmed Gazâli Pers Tasavvuf literatürde seyrini değiştirilmiş da daha çok tek bir kısa metin içinde kondanse olan aşık ilgili öğretileri son derece özgün düşünür, olarak ortaya çıkmaktadır.

4. Bölüm'de gösterildiği gibi, *Sevanih,* Sufi geleneğinde aşk tartışmalarında yeni bir aşamaya işaret eder. Bu yeni formülasyonun bir sonucu olarak, "Ahmad el-Gazâli, günümüzde genellikle tasavvuf geleneğinde en önde gelen aşk metafizikçisi olarak kabul edilmektedir." [1] *Sevânih* altıncı / onikinci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya birçok ran metinler olan diğer biri *Rawh el-arwah* Sam'ani, Maybudi en bölgesinin *Keşfü'l-Asrar,* ve 'Ayn al-Qudat en *Tamhidat.* Tasavvuf söyleminin odak noktası ve manevi kazanım hedefi olarak aşk, bu metinler ortaya çıkmadan önce birçok Sufi tarafından ifade edilen çeşitli biçimlerde mevcuttu. Ancak Ahmad al-Gazâli, Maybudi, Sam'ani ve 'Ayn al-Qudat'ın eserleri, Aşkı, tasavvuf yolunun tamamını, sonunda Aşk'ın kendisinde bastırılan aşıklık ve sevgi arasında karmaşık bir oyun olarak türediği ve özetlediği Nihai Gerçeklik olarak sunar. Maybudi'nin Keşf'ındeki birkaç bölüm, William Chittick'in gösterdiği gibi Maybudi'nin 'Abdallah Ansari ve Sam'ani'den daha doğrudan etkilendiğini gösterse de, Sawanih'e aşina olduğunu açıkça ortaya koyuyor. [2] Bununla birlikte, Sam'ani'nin, doğrudan ondan alıntı *yapmasa* bile, *Savanih'e* aşina olması

muhtemeldir . Bu metinler arasındaki ilişki sorusu daha fazla araştırmayı hak ediyor. Bu aşamada, birlikte, İran Sufi edebi geleneğinin gelişiminde önemli bir dönüm noktasını, 'Attar, Rumi ve Hafız gibi aydınların ortaya çıkmasına neden olan bir aşamayı işaret ettikleri açıktır.

Kısalığı ve *kinayeli* üslubunun cezbedici doğası nedeniyle, *Sevanih* zaman içinde *Ravhu'l-erve* ve *Keşfü'l -esrar'dan* daha belirgin bir etkiye sahip *olmuş görünmektedir.* Ahmed el-Gazâli'nin edebi üslubunun önemli etkisiyle ilgili olarak, Leili Anvar şunları gözlemler:

> Daha derin bir anlamda Gazâli. . . sözlü ifadeyi görsel deneyime aktararak dilin darlığını giderir. Sadece aşkın ne olduğunu duymamıza izin vermek yerine, görsel imgeler aracılığıyla onun çeşitli yönlerini görmemizi sağlar ve İranlı şairlerin daha sonraki eserlerinde 'ilahi parıltılar' *(Lamaat) olarak bilinenlere benzeyen tasvirler sunar.* Gazâlî'nin, sevgilinin güzelliğinin nurunun ilham kaynağı olduğu aşkın bu vizyoner yönü üzerindeki ısrarı, kısa sürede lirik sanatının mutlak mükemmelliğine Hafız ile ulaşan İran tasavvufi *gazel* geleneğinin temel ilkesi haline geldi .[3]

Ahmed el-Gazâli'nin Fars Tasavvuf edebiyatı tarihine katkılarının önemi göz önüne alındığında, bir süredir onun külliyatının daha net anlaşılması gerekiyordu. Birinci bölümde

gösterildiği gibi, ona atfedilen eserlerin çoğu büyük olasılıkla onun kaleminden değildir. Bu metinlerin çoğu için karışıklık, Ahmed b. Muhammed et-Tusi ve isminin Ahmed b. Muhammed el-Gazâli. Çoğu metin için bu konu önemli değildir, çünkü metinler yayımlanmamıştır ve hiçbir bilim adamı onları Ahmed el-Gazâli'nin tartışmalarında analiz etmemiştir. Bir yanlış atıf *Bawariq el-İlma* [1] James Robson tarafından Batı burs içinde süreklileştirilmiştir Ancak Ahmed el-Gazâli ile ilgili bilimsel tartışmaların çoğunluğu ilişkin tartışmalar üzerinde odaklandı burada talihsiz bir durumla sonuçlandı vardır *sama* içerdiği *Bawariq*. Bu boyutu Ahmed el-Gazâli'nin tartışmalarından çıkarmak, onun gerçek öğretilerine daha net bir şekilde odaklanmamızı sağlar.

Ahmed el-Gazâli'nin külliyatının parametrelerinin ve onun eşsiz katkılarının doğru bir şekilde anlaşılması, Gazâli kardeşlerin öğretilerinin birçok yönünü, özellikle de aşk ve *zikir ile* ilgili olanları karşılaştırmak için sağlam bir temel sağlar . Ayn el-Kudat el-Hamadani ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185-6) gibi bazı Müslüman filozoflar, Ebu Hamid el-Gazâli'nin öğretilerinin tamamını hiçbir zaman açıklamadığını iddia ettiler. [4] İbn Tufeyl'in yazdığı gibi, "Hiç şüphem yok ki, bu yüce hedefe ulaşan ve nihai saadeti yaşayanlar arasında hocamız Gazâli de vardır. Bununla birlikte, onun tasavvuf üzerine olan batıni kitapları bize ulaşmamıştır." [5] Bu tür iddialar Ebu Hamid'in kendi yazıları tarafından desteklenmektedir, çünkü o bazen bazı öğretilerin **"yolcular ona**

rastlayana kadar toz örtüsü altında bırakılması" gerektiğini [6] ve bu tür öğretilere yazılı olarak yaklaşırken "kalemin dizginlerinin içeri çekilecek." [7] Buna karşılık Ahmed el-Gazâli çok daha az suskundu. Maybudi ve Sam'ani gibi, tasavvuf yolunda yolcuların faydalanması için en yüce hakikatlerin tartışılmasına izin verir. Bu, Ahmed'in söyleminin doğasında ve daha önce alıntılanan bu pasaj gibi ifadelerde açıkça görülmektedir:

> **Bazen bir aceminin eline, usta bir zanaatkar olana kadar bir toprak kap veya bir cam boncuk konur; ama bazen, bilgi ustasının elinin delmek şöyle dursun dokunmaya bile cesaret edemediği değerli, parlak bir inci, delmek üzere cahil eline konur**. [8]

Bu öğretileri yolun her aşamasında yolcuların kavrayışına yerleştirmek niyetiyle yazan Ahmed el-Gazâli, nadiren bir kelamcı veya filozofun hesaplı söylemine geri döner. Aksine, Eve Feuillebois-Pierunek'in gözlemlediği gibi, "Her şiir" - hatta her cümle denilebilir - "manevi bir 'an'ın ifadesidir veya mistik bir gerçeğin kavranmasından oyulmuş bir cümledir." [9] Şeyh Ahmed el-Gazâli'nin kendi yazıları için bu damardan söyleyebileceği şey, **"Kelimelerin kalplerinde, bir kılıcın kenarları, ancak iç *görüyle (basirat-ı batini) görülemez."*** [10]

NOTLAR

Tanıtım

1. Ebu Hamid el-Gazâli'nin İslam ahlak yaşamının bir "yeniden canlandırıcısı" olarak yeri ve onun *Din Bilimlerinin Yeniden Doğuşu* kitabının önemi hakkında bir çalışma için bkz . *Din Bilimleri* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2014). Ebu Hamid el-Gazâli'nin öğretilerinin en iyi özeti Eric Ormsby, *Gazâli: The Revival of* Islam'da (Oxford: Oneworld, 2008) bulunur. Tarzı hakkında bir örnek için *İhya'* hala İslami yaşam ve düşünce yönlerini canlandırılması için bir model olarak görülüyor Hamid Algar, bkz *Its İslam'ın bir temsilcisiydi Bütünlük: İmam Ebu Hamid Gazâli* (Oneonta, NY: İslam Yayınlar Uluslararası, 2000). Özellikle kayda değer olan, Ebu Hamid el-Gazâli'nin başyapıtı *olan İslami İlimlerin Yeniden Doğuşu* adlı eserinin Yemen'deki Hadramevt'in bazı bölümlerinde İslami manevi hayatın temeli olarak hizmet etmeye devam etmesidir.

2. William C. Chittick, *Divine Love: İslami Edebiyat ve Tanrı'ya* Giden *Yol* (New Haven/Londra: Yale University Press, 2013), xii.

3. Yerine İçin *Sevânih* "Kimden Tasavvuf aşk geleneğinde, bu çalışmanın Bölüm 4 ve Joseph Lumbard, bkz *Hubb* için *: Tshq* Erken Tasavvufta Sevgi The Geliştirme," *İslam Araştırmaları, Of Oxford Journal* vol. 18, hayır. 2 Nisan 2008, 345-385. Abdullah *Ansari'nin Mahabbat Nama* ve *Munajat'ı* da Tanrı'nın sevgisinden kapsamlı bir şekilde *bahsederken,* Ansari, Gazâli ve Sam'ani'nin yaptığı gibi tam bir aşk metafiziği sağlamaz.

4. Leonard Lewisohn, Hafız'a giriş *ve Klasik Fars Şiirinde Aşkın Dini,* ed. Leonard Lewisohn (Londra: IB Taurus, 2010), xxii.

5. Leili Anvar, "Efendimin Işıltısı: Hafız'ın Ebediyet Şiirinde Güzellik ve Aşkın Vizyonu", *Hafız ve Klasik Fars Şiirinde Aşkın Dini,* 124

6. *Savanih'in* bu yönünün tam bir açıklaması için bu çalışmanın 4. ve 5. Bölümlerine bakınız.

7. Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick'in önsözünde, *Divine Love: Islamic* Teaching *and the Path to God* (New Haven/Londra: Yale University Press, 2013), viii. Daha önceki bir yayında, Nasr şöyle yazmıştı: "Sevânih ile son derece zengin bir manevi gelenek başlar, bu da Ruzbihan'ın, Abhar al-'ashiqin—The Lovers' Jasmine ve Fahreddin 'Iraqi'nin anlaşılması zor incelikli incelemesine yol açar. (ö. 688/1289)"; *Pers Tasavvufunun Yükselişi ve Gelişimine* Giriş, ed. Leonard Lewisohn (Londra/New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 7.

8. Hem Ahmad al-Gazâli hem de Abu Najib as-Suhrawardi'den geldiği söylenen inisiyatik zincirlerin bir görünümü için bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 30 ve 31 arasına girin. ve Ahmad *Mujahid'in Majmu'ah-yi athar-i farsi-yi Ahmad Gazâli'nin* arkasındaki Sufi tarikatlarının şeması (Tahran: Tehran University Publications, 1979; yeniden baskı 1997).

9. Shihab ad-Din Abu Hafs 'Umar as- *Suhreverdi, 'Awarif al-ma'arif* (Kahire: Maktabat al-Qahirah, 1393/1973), 69. Ahmed el-Gazâli ile es-Sühreverdi arasındaki ilişki daha kapsamlı olarak şurada incelenir: Bölüm 1.

10. *'Awarifal-ma'arif* ve Suhrawardiyyah tarihi hakkında bir çalışma için bkz. Erik S. Ohlander, *Sufizm in an Age of Transition:'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: EJ Brill, 2008).).

11.Seyyid Athar Abbas Rizvi, *Hindistan'da Sufizm Tarihi,* cilt. 1 (Yeni Delhi: Yeni Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003 [ilk olarak 1978'de yayınlandı]).

12.İçerisinde "Suhrawardiyyah," *İslam Ansiklopedisi* (bundan sonra EI olarak alınmıştır), 9: 784-786.

13.Muhammed Isa Waley, "Najm ad-Din Kubra and the Central Asian School of Sufizm (The Kubrawiyyah)," içinde *Islamic Spirituality II: Manifestations,* ed. SH Nasr (New York: Crossroad Publication Company, 1991), 81. 'Abd ar -Rahman Jami, her üçünü de Kübra'nın Sufizm eğitmenleri olarak listeler, ancak yalnızca Qasri'yi ona Sufi mantosunu *(khirqah)* bahşeden kişi olarak listeler ; *Nafahat al-uns,* 421-422. J. Spencer Trimingham, Kubra'nın ilk *hırkasını* aldığını yazıyor Ruzbihan'dan olduğunu, ancak asıl eğitiminin kendisine *hirqah* veren Qasri'nin altında *gerçekleştiğini; Tasavvuf Tarikatları,* 55.

14.Kübraviye'den gelen tarikatların kısa bir tarihi için bkz. *Sufi Tarikatları,* 56-57. Dhahabiyyah tarihi için bkz. Richard Gramlich, *Die schiitschen Derwischordden Persiens, Erster Teil: Affiliationen* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965), bölüm. 1.

15.Bu tefsir ve onun farklı Kübraviyya yazarları altındaki çeşitli gelişim aşamaları hakkında en iyi açıklama için bkz. Jamal J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-Dawla as-Simnani* (Albany, NY: SUNY) Basın, 1995), 203-206.

16.Bu metin, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (Delmar, NY: Caravan Press, 1982) *adlı kitabı* Hamid Algar tarafından mükemmel bir girişle İngilizce'ye çevrilmiştir .

17.*Necmu'l-Kur'an, Tefsir necmi'l-Kur'an, at-Ta'wilat an-najmiyyah* ve *Tefsir bain al-qu'an (Kur'an'ın İç Anlamı Üzerine Bir Yorum) olarak da bilinir.* Simnani'nin tefsire girişi, *Maila' an-nuqat ve-majma' al-luqat adıyla bilinir.*

18. Hermann Landolt, "Der Breifwechsel zwischen Kasani und Simnani uber Wahdat al-Wugud," in Landolt, *Recherches en Spirituality Iranienne* (Tahran: Institut Fragais de Recherche en Iran, 2005), 246-300; adem, "Simnani on wahdat- wujud," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism,* ed. M. Mohaghegh ve H. Landolt (Tahran, 1971), 93ff.

19. Bkz . *Tanrı'nın Taht Taşıyıcısı,* 2, 162.

20. Ni'matallahi *silsilahın* tarihi için bkz. Richard Gramlich, *Die schiitschen Derwischordden Persiens, Erster Teil: Die Affiliationen,* bölüm. 2; Javad Nurbaksh, "Nimatullahi", *İslam Maneviyatında II:* Tezahürler, 144-161.

21. Shams ad-Din Ahmed Aflaki, *Menaqib al-'arifin,* ed. Tahsin Yazıcı (Tahran: Dünya-yi Kitab, 1362/1983); John O'Kane tarafından *The Feats of the Feats of the Knowers of God* (Leiden: EJ Brill, 2002), 700.

22. *Menaqib al-'arifin,* 1:219; *Bilenlerin Hükümleri,* 152.

23. *Allah'ı Bilenlerin Hükümleri,* 154.

24. Aynı eser, 153.

25. Jan Rypka, *İran Edebiyatı Tarihi* (Dordrecht: D. Reidel, 1968); Edward Granville Brown, *İran'ın Edebi Tarihi: Firdawsi'den Sa'adi'ye* (New York: Charles Scribner's & Sons, 1906).

26. Nasrollah Pourjavady, *Sulfan-i tariqat* (Tahran: Intisharat-i Agah, 1358 HS/1979), 75.

27. Omid Safi, "The Sufi Path of Love in Iran and India", *A Pearl in Wine* (New Lübnan, NY: Omega Publications, 2001), 224.

28. *Savanih hakkındaki* yorumların *tamamı,* daha fazla araştırmayı hak eden bir konudur. Bu şerhlerin üçü -biri bilinmeyen bir yazara ait dokuzuncu/onbeşinci yüzyıla ait, biri İzzeddin Mahmud

Kaşani (ö. 730/1330) ve biri Hüseyin Naguri (ö. 901/1496) tarafından basılmıştır. içinde *seh şerh çubuğu Sevânih el-'ushshaq-ı Ahmed Gazâli: Şerh-i Sevânih* ed. Ahmed Mücahid (Tahran: Soroush Press, 1372 HS).

29. Ahmad al-Gazâli, *Makatibat-i Khwajah Ahmad Gazâli ba 'Ayn al-Qudat Hemadani,* ed. Nasrollah Pourjavady (Tahran: Khanqah-i Ni'mat Allahi, 1356/1978).

30. *Ayn el-Kudat Ebu'l-Ma'ali Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Miyanagi Hemedani, Tamhidat,* ed. Afif Usayran (Tahran: Tehran University Press, 1962), 96-141.

31. Hindistan'daki *Tamhidat hakkındaki* yorumların bir incelemesi için bkz. Firoozeh Papan-Matin, *Beyond Death: The Mytsical Teachings of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani* (Leiden/Boston: EJ Brill, 2010), 161-190.

32. Gerhard Bowering, "'Ayn al-Qozat Hamadani", *Encyclopaedia Iranica,* 2:140-143.

33. *Fahreddin* Irakî, *Lama'at,* ed. Muhammed Hâcevi (Tahran: İntişarat-ı Mula, H. 1413), 45; WC Chittick ve Peter Lamborn Wilson tarafından *Fakhr ad-Din 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), 70 olarak çevrildi. Chittick ve Wilson'ın çevirisine başvurdum, ancak biraz değiştirdim.

34. Lama'at, 49; *İlahi Flaşlar,* 73.

35. 'Abd ar-Rahman Jami, *Ashi''at al-Lama'at* (*Kum* : Bustan-i Kitab, 1383/2004).

36. Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 78.

37. Ahmed Gazâli, *Risalat et-tayr,* ed. Ahmed Mücahid; *Mecmua, 213.*

38. Seyyed Hossein Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyat* (Albany: SUNY Press, 1987), 100.

39. Nur ed-Din Abdurrahman Jami, *Nafahat al-uns min hadarat al-quds,* ed. Mahmud 'Abidi (Tahran: Intisharat-i Ittila'at, 1380 HS), 596.

40. Bu, J. Spencer Tnmmgham'ın *Sufi Tarikatlarında* (56-57 arası *giriniz)* sağladığı silsileye göredir .

41. Bahaeddin Zekeriyya ile Fahreddin Iraki arasındaki ilişki için bkz. *Divine Flashes,* 37-46.

42. Safi, "İran ve Hindistan'da Aşkın Tasavvuf Yolu", 252-258.

43. 'Abd al-'Aziz Wa'izi, Tarikh-i Habibi, (Hyderabad: NP, 1368 AH), 65; Syed Shah Khusro Hussaini, *Seyyid Muhammad al-Husayni-i Gisudiraz: On Sufizm* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1983), 23'te alıntılanmıştır.

44. SAA Rizvi, *Hindistan'da Sufizm Tarihi,* 1:171.

45. Craig Davis, *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honor of Gerald James Larson,* ed. Knut A. Jacobsen (Delhi: Motilal Banarsidass, 2005), 315.

46. 'Ayn al-Qudat Hamadani'nin Hindistan'daki etkisi için bkz. Papan Matin, "'Ayn al-Qudat al-Hamadhani, His Work and His Connection with the Early Chishti Mystics," *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East,* 30 :3 (2011), 341-355.

47. Hishmatallah Riyadi, *Ayat-i hüsn ve-âşk* (Tahran: Kitabkhanah-yi Salih, 1369 HS/1989).

48. *Müzik Dinleme Üzerine Risaleler: Dhamm al-malahi Olmak,* İbn Abi'd- Dunya ve Bawariq al-ilma', Mecid ad-Din et-Tusi al-Gazâli, çev. ve ed. James Robson (Hertford: Stephen Austin & Sons, 1938).

49. Bu bilgi, Purjavady ile yaptığı ve *Sultan-ı tarikat'ı* bu bölümleri büyük ölçüde yeniden yazmadan yeniden yayınlamak

istemediğini belirttiği bir tartışmadan alınmıştır . Sonraki makalelerinde Ahmed el-Gazâli ile ilgili birçok tartışması, Ahmed el-Gazâli'nin öğretilerinin daha rafine bir analizini sağlar.

50. Örneğin, Kenneth Avery, *A Psychology of Early Sufi sama: Listening and Altered States* (London/New York: Routledge, 2004). *Bawariq* ait Avery çalışma boyunca birden çok kez başvuruda bulunulan *sama* ' ve Majd ad-Din Gazâli tarafından metin olarak kabul; ayrıca bkz. Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance in Islam", *İslami Maneviyat II, Manifestations,* ed. SH Nasr (New York: Crossroad, 1991), 478-479; Syed Shah Khusro Hussaini'nin Sufizm üzerine *Seyyid Muhammed el-Hüseynî-i Gisudiraz* (721/1321-825/1422) adlı eseri, aynı zamanda Gisu Diraz'ın öğretilerinin, onun Ahmed'in bir metni olduğu yanlış anlaşılması altında *Bavariq al-ilma'dan* kapsamlı bir şekilde yararlanan kapsamlı bir analizini sağlar. *Sevânih* Gisu Diraz'ın ifade edilmiş bir yakınlığı olan Gazâli ; bkz. 110-174; Firoozeh Papan-Matin de yaygın berabere *Bawariq* analiz ettiğinde, onu *sama* içinde *Ötesi Ölüm;* bkz. 192-209.

51. Helmut Ritter, art., "el-Gazâli, Ahmad," EI2 2:1041.

52. Richard Gramlich, *Ahmad* Ghazzali, *Gedanken uber die Liebe* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1976).

53. Gisela Wendt, *Ahmad Ghazzali: Gedanken uber die Liebe* (Amsterdam: Castrum Peregrini, 1978).

54. Nasrollah Pourjavady, *Sevânih: Saf Ruhların Dünyasından İlhamlar; Aşk Üzerine En Eski Pers Sufi İncelemesi* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986).

55. Richard Gramlich, *Der reine Gottesglaube: das Wort des Einheitsbekenntnisses: Ahmad Al-Ghazzalis Schrift At-Tagrid fi kalimat at-tawhid* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1983); Muhammed ad-Dahbi, *La*

citadelle de Dieu (Le depouillement dans la parole de l'Unite) (Paris: Les Editions Iqra, 1995).

Bölüm 1: Ahmed el-Gazâli Geleneğinin Kaynakları

1. Şemseddin Ahmed Aflaki, *Menaqib al-arifin,* 1:219; trans. John O'Kane, 152.

2. *Sevânih'in* birçok basılı baskısı var . En güvenilir dört basım *Sevânih,* ed. Ahmed Mücahid, içinde *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 89-173; *Sevânih,* ed. Nasrollah Pourjavady (Tahran: Intisharat-i Bunya va Farsang-i Iran, 1359 HS/1980); *Sevânih,* içinde *Gence-il Irfan,* ed. Hamid Rabbani (Tahran: Ganjinah, 1973); *Sevânih,* ed. Helmut Ritter (Tahran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1368 HS/1989). İngilizce çeviri, Nasrollah Pourjavady, *Sevânih: Inspirations for the Pure Spirits, The Oldest Pers Sufi Treatise on Love* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986).

Pourjavady'nin baskısı, Ritter'in baskısını temel alır ve Ritter'in dayandığı yazılardan önce gelen ek el yazmaları ile desteklenir. Ritter ve Pourjavady'ninkiler arasında beş basım yayınlanmış olmasına rağmen, hiçbiri Ritter'inkileri geçememiştir. Pourjavady'nin basımı, Ritter'in mevcut aygıtı üzerine inşa edildiğinden, bazı yönlerden Ritter'inkine ek olarak görülebilir. Mücahid'in baskısı, diğer baskılardan kısmen benimsenen eleştirel bir aygıta sahiptir. Rabbani'nin baskısı bir aygıt sağlamaz, ancak birkaç durumda Rabbani, Pourjavady veya Ritter'den daha anlamlı okumalar sağlar. Bu nedenle, bu çalışma için Pourjavady, Ritter ve Rabbani'nin baskılarına güveneceğim. Bunlara bu sırayla atıfta bulunulacak ve paragraf sıralamasındaki farklılıklar her alıntıdan sonra parantez içinde paragraf numarası verilerek not edilecektir. Tüm çeviriler

bana aittir. Render olarak *Sevânih,* ben rehberlik için Pourjavady çevirisinden borçluyum ve ters eğik çizgi sonra yaptığı çeviri için sayfa numarası yerleştirdik.

3. Bu metnin iki kritik baskısı ve bir İngilizce çevirisi vardır: *Dastan-i murghan,* ed. Nasrollah Pourjavady (Tahran: Anjuman-i Shahanshahi-yi Falsafa-yi Iran, 1355 HS/1976); ed. Muhjahid, *Mecmubh'da,* 69-85; Peter Avery tarafından Farid ad-Din 'Attar's *Speech of the Birds* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), 551-560'ın çevirisine ek olarak İngilizce çevirisi .

4. Ayn el-Kudat ve her iki Gazâli kardeş arasındaki ilişki için bkz. Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quzat Hamadhani* (Londra: Curzon, 1999), bölüm. 7. Oldukça sorunlu olmasına rağmen, bu çalışma, Aynü'l-Kudat'ın Gazâli kardeşlerle olan kişisel, entelektüel ve manevi ilişkisinin hala iyi bir tartışmasını sunmaktadır.

5. *Risalah-yi 'Ayniyyah'ın* dört kritik baskısı vardır *:* (1) *Armaghan'da,* 8:1 (1308 HS), 8-42; (2) *Taziyane sulttk* başlığı altında, ed. Nasrollah Taqawi (Tahran, 1319 HS); (3) *Maw'ize* başlığı altında, ed. Javad Nurbakhsh (Tahran, 1352 HS); (4) *Majmu'ah,* ed. Mücahid, 175-214.

6. Ahmed ve 'Ayn al-Qudat arasındaki mektupların iki kritik baskısı vardır: *Makatibat-i Khwajah Ahmad al-Gazâli ba 'Ayn al-Qudat Hemadani,* ed. Nasrollah Pourjavady (Tahran: Khanagah-i Ni'matallahi, 1356 HS/1978); ed. Muhjahid, *Mecmua'da,* 461-509. Ek olarak, manevi taliplere yönelik iki kısa mektup düzenlendi: "Maktubi az Ahmad al-Gazâli" ed. Nasrollah Pourjavady, *Javadin-i khurd,* 1 (AH 1354), 32-37; ed. Mujahid in *Majmu' ah,* 248-260.

7. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: EJ Brill, 1937-49), 2:756.

8. 159/5, E. Blochet, *Katalog des manuscrits persans de la Biblioteque Nationale* (Paris, 1905), 1:123.

9. *Mecmua,* 1-68; *Bahr al-haqiqah,* ed. Nasrollah Pourjavady (Tahran: İran İmparatorluk Felsefe Akademisi, 1977).

10. Nasrollah Pourjavady, İngilizce girişten *Bahr al-haqiqah'a,* 3.

11. Ahmed el-Gazâli, *Mecalis-i Ahmed Gazâli,* ed. Farsça tercümesi ile Ahmed Mujahid (Tahran: Tehran University Press, 1998), 22.

12. Sufi uygulamasında *zikrin* merkeziliği için bkz. GC Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulman* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1968), 187-260; Gerhard Bowering, "Dekr", *Encyclopaedia Iranica* 7:229-233'te; William Chittick, "Dhikr", *Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, et al. (New York: Macmillan, 1987), 4:341-344; Chittick, *Sufizm: Kısa Bir Giriş* (Oxford: Oneworld, 2000), 52-60; Louis Gardet, "Zikir", *EI* 2'de ; Martin Lings, *Sufizm nedir?* (Londra: Unwin Hyman, 1981), 74-91; Joseph Lumbard, "The Function of *Dhikrullah* in Sufi Psychology," in *Knowledge is Light: Denemeler Seyyed Hossein Nasr'ın Onuruna,* ed. Zailan Moris (Chicago: ABC International Group, 1999), 251-274; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 167-178.

13. *Majis,* 21.

14. *Mecmua,* 258.

15. *Et-Tajrid fi kelimetü't-tevhid'in eleştirel* olmayan bir baskısı vardır (Kahire: Sharikat Maktaba wa-Matba' Mustafa al-Babi al-Halabi, 1386/1967). Bu inceleme ayrıca Richard Gramlich, *Das Wort des Einheitsbekenntnisses* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1983) tarafından Almancaya ve Muhammed ad-Dahbi, *La citadelle de Dieu* tarafından

Fransızcaya çevrildi . . . *(Le depouillement dans la parole de l'Unite)* (Paris: Iqra, 1995).

16. Tac ad-Din Ebu Nasr Abdülvehhab b. All as-Subki, *at-Tabaqat ash-shafiiyyah al-kubra* (Kahire: 'Isa'l-Babi al-Halabi, 1964-76), 6:60.

17. Bu metnin el yazmaları, Ahmed el-Gazâli'nin Brokelmann tarafından yazılmış bir eseri olarak tanımlanmıştır *(GAL,* 1:422; *Ek* 1:748). Bu atıf, risaleyi yedinci yüzyıldan itibaren Ahmed el-Gazâli'ye bağlayan biyografik gelenekten kaynaklanmaktadır. İncelediğim el yazmaları metni Ahmed el-Gazâli'ye değil, Ebu Hamid el-Gazâli'ye atfediyor: MS Berlin, Wetzstein 99 (Ahlwardt no. 1708) ve MSS Princeton, Yahuda 838 ve 3717 (Mach no. 2164) . *İhya'nın Lubb al-Ihya'* (*Uyanışın* Çekirdeği) başlığı altında kataloglanan daha kısa bir kısaltması, Ahmed el-Gazâli veya Ebu Hamid el-Gazâli'ye herhangi bir atıfta *bulunmaz* : MS Yale University, Beinecke Library, Salisbury 38, foll . 1-45 (1025/1616) ve MS Berlin, Wetzstein II 1807, foll. 120-146b (Ahlwardt 1707).

18. Bu çalışmanın *eleştirel* olmayan iki basımı vardır: Bombay: np, 1894 ve Yeni Delhi: np, nd, *Ahsan al-qisas (The Best of Stories)* başlığı altında . Ayrıca *Tefsir suresi Yusuf al-musamma bi Aurrat al-bayda', Bahr al-âşk fi tefsir suresi Yusuf* ve *Tefsir suresi Yusuf* unvanlarıyla da bilinir . Mirza Ebu'l-Hasan Faqihi'nin Farsça çevirisi var, *Kitab-i asrar-i âşk ya Aarya-i mahabbat* (Tahran: np, AH 1325).

19. Rıza 1473 (AH 929).

20. Khayr ad-Din az-Zirikli, *al-Alam: Qamus tarajim li-ashhar er-rical wa'n-nisa' min al-arab wa'l-mustaribin wa'l-mustashriqin* (Beyrut: Dar al-'Ilm li' l-Malayin, 1992), 1:215. Şunu da belirtmek gerekir ki, 'Ömer Rıza Kahhalah, Ahmed el-Gazâli'ye "Şihabüddin" yüceltici sıfatıyla atıfta bulunur. Bunu yapan tek biyografi yazarıdır. Bunun için

tek açık kaynak, *Bavarik'in* ona hatalı olarak atfedilmesidir, ancak Kahhalah bunu yazıları arasında listelemez: *Mujam al-mu'allifm tarajim musannifi al-kutub al-arabiyyah* (Şam: al-Maktabah al-'Arabiyyah) bi'dimashq, 1957), 1:147.

21. Kenneth Avery, *A Psychology of Early Sufi sama: Listening and Altered States,* 175. *Bavariq'i* Ahmed el-Gazâli'nin bir eseri olarak ele alan diğer çalışmalar için, bu cildin girişindeki 50. nota bakınız.

22. Kahire, *Darü'l-Kutub al-Misriyyah (Tasavvuf,* 377), 9 varak, 1138/172526; Paris, Bibliotheque Nationale (De Slane, 4580), 12 yaprak, on yedinci yüzyıl.

23. Berlin, Staatsbibliothek (Ahlwardt, 5505, sonraki 17a-36b), 750/1349.

24. Ahmed Mücahid, "Giriş," Ahmed et-Tusi, *Sama wa-futuw-wah,* ed. Ahmed Mücahid (Tahran, 1360 HS), 17-18.

25. Robson, 97 (İngilizce çeviri); 155 (Arapça metin).

26. Aynı eser, 97.

27. 'Ayn el-Kudat el-Hamadani, *Temhidat,* 251.

28. İbn Hacer al-'Askalani, *Lisan al-mizan* (Haydarabad: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif an-Nizamiyyah, 1329/1911), 1:293.

29. Bkz. Avery, 177, 185.

30. Berlin Or. 1726; Fez, Qarawiyyin 1467, Brockelmann'dan, *GAL,* 2:756.

31. İbn el-Mustawfi Sharaf ad-Din al-Irbili, *Ta'rikh Erbil: Nabahat al-balad al-khamil bi-man waradahu min al-amathil* (Bağdat: Dar ar-Rashid li'n-Nashr; Wizarat Thaqafa wa'l -A'lam al-Jumhuriyyah al-'Iraqiyyah, 1972), 1:37.

32. Brockelmann, *GAL,* 2:756.

33. El-İrbili, *Tarikh Erbil,* 1:37.

34. Ahmed b. Muhammed et-Tusi, *Sirr al-asrar fi keşf al-enwar,* ed. 'Abd al-Hamid Dalih Hemedan (Kahire: ad-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1408/1988).

35. Berlin Or., ekim. 3707 (AH 1109).

36. Kahire I, 368 (AH 1257); Halep, Halep Kütüphanesi (AH 997).

37. Berlin Or., 2832.

38. Vatikan, Arabo 299, foll. 80v-113v; Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen eserlerin tam listesi için bkz. Mücahid, *MecmuTah,* 263-266.

39. Eğer Ahmed et-Tusi isminin kullanılması, İslami tarihçilik geleneğinin doğasından habersiz bazılarının öne sürdüğü gibi, Ahmed el-Gazâli'yi kardeşinin derin gölgesinden uzaklaştırma çabasının bir sonucu olsaydı, bu daha çok olurdu. hem el yazması geleneğinde hem de tasavvuf geleneğinde yaygın olarak onaylanmıştır. Tusi at-günümüze kadar gelen el yazmaları hiçbirinde görünmüyor adı Ahmed *tevhid-en-Tecrid fi Kalimat* veya *Sevânih* ben perused bildirildi. Bu nüshaların hepsini görmemâşken, incelediğim onlarcasından başlangıçta müellifinin adını belirtenlerin tamamı Ahmed b. Muhammed el-Gazâli veya onun bir varyasyonu. Ayrıca, Ahmed el-Gazâli, en büyük hayranları olan Sufiler tarafından asla Ahmed et-Tusi olarak anılmaz.

40. *Mana,* Sufi söyleminin önemli bir teknik terimidir ve genellikle *sure* (form) ile yan yana gelir . İken *ma'na,* anlamında anlaşılabilir "anlamına gelen" de modern kullanımında kelime "gerçeklik" ile anlamaya ne bir ifadeye sahiptir. Bu nedenle, *ma'nanın* daha geniş bir yelpazesini iletmek için bazen "anlam", bazen "gerçeklik" *terimini çeviririm* ve bazen "anlam veya gerçeklik" *yazarım.*

41. Bu söz, tasavvuf metinlerinde genellikle Peygamber'e atfedilir, ancak büyük olasılıkla Peygamber'in gerçek bir *hadisi* değildir .

42. Ahmed b. Muhammed et-Tusi, *Sırru'l-esrar fi keşfü'l-envar,* 23-25.

43. At-Tusi, *Menhaj al-albab,* 47a-b.

44. Ebu Hamid el-Gazâli ayrıca İhya *ulüm al-din'in* 34. kitabında ve *Kimiya es-saadah'ın* 34. kitabında *fakr* hakkında kapsamlı tartışmalara *sahipken,* Ebu Hamid'in yazılarında yoksulluk tartışmasını anımsatan hiçbir şey yoktur. burada tartışılan eserlerde bulundu. *İhya'nın* 34. kitabı olan "Yoksulluk ve Asketizm Kitabı"nın *(Kitab al-faqr wa'z-zuhd)* tercümanı Anthony F. *Shaker'in,* burada *Sirr al'den* alıntılanan pasaj arasında herhangi bir benzerlik olup olmadığı sorulduğunda yazdığı gibi. *-asrar* ve Ebu Hamid el-Gazâli'nin İhya'dan "Yoksulluk ve Zühd *Kitabı",* "Yüzeysel benzerliklere rağmen, bu metin *K. al-fakr ve'l-zuhd'e hiç uymuyor"* (e-posta yazışması, Kasım, 18, 2013).

45. et-Tusi, *Sirru'l-esrar,* 50-54.

46. Felsefi terminolojinin varlığını Ahmed el-Gazâli'nin eserlerinden hariç tutma kriterlerinden biri olarak kullanmak, bu kriterin Ebu Hamid el-Gazâli'ye atfedilen eserlerin gerçekliğini değerlendirmek için kullanılmasıyla aynı şey değildir. Ebu Hamid el-Gazâli'nin biyografisinden felsefe okuduğunu ve günümüze ulaşan eserlerinden felsefi terminoloji kullandığını biliyoruz. Ahmed'in durumunda, felsefi terminolojiyi kullanan sahih hiçbir eserimiz yoktur ve onun felsefe eğitimi aldığına dair bir tartışma da yoktur. Abu Hamid objelerinin özgünlüğünü indirgenmesi için bir kriter olarak felsefi terminolojiyi aşırı bir uygulama Örneğin, "el-Gazzalî'nin yazılarında Orijinallik ölçüt olarak Felsefi Terminoloji" H. Lazarus-Yafeh, bkz *Studia Islamica,* 25 (1966), 111-121 ve W. Montgomery Watt, "A Forgery in al-Gazâli's *Mishkat?" Kraliyet Asya Topluluğu Dergisi,* 81.1 (1949), 5-22

47. Mücahid, *Sama ve futuwwah'a giriş,* 10-11, *Risalah fi fadl al-faqr wa'l-fuqara'dan alıntı.*

48. Mücahid, *Sema ve fütüvvet'e giriş,* 7-12.

49. Mücahid, *Mecmua,* 265; Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 277.

50. Mücahid, *Mecmuca,* 266.

51. 'Aziz Allah 'Attaridi Quchani, *Makhtutat-i Farsi dar Medine Munawwarah,* 32, MS 305.

52. Mücahid, *Mecmuca,* 265.

53. Farid ad-Din 'Attar, *Ilahi Nameh,* ed. Helmut Ritter (İstanbul: Matba'a-yi Ma'arif, 1940), 359-360.

54. Ayn el-Kudat Ebu'l-Ma'ali Abdullah b. Muhammed b. 'Ali el-Miyanaji Hemedani, *Zubdat al-haqa'iq,* ed. Afif Usayran (Tahran: Tehran University Press, 1961), 7.

55. Hemedani, *Tamhidat,* 280; Hemedani, *Namaha-yi Ayn al-Qudat Hemedani,* ed. Afif Usayran ve Alinaqi Munzavi (Tahran: Bünyad-i Farhang-i Iran, 1961), 2:51.

56. Hemedani, *Tamhidat,* 251.

57. Aynı eser, 281, 349.

58. Shihab ad-Din Abu Hafs 'Umar as- *Suhreverdi, Awarif al-maarif* (Kahire: Maktabat al-Qahirah, 1393/1973), 69.

59. Necmeddin Razi, *Mirsad al-ibad min al-mebda' ila'l-ma'ad,* ed. Muhammed Amin Riyahi, 7. baskı. (Tahran: Sharikat-i Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 2000), 297.

60. Bkz. *Mirsad al-Abad,* 308, 427.

61. Bu hikâye Hafız Hüseyin Kerbela'i tarafından *Rawdat al-jinan wa jannat al-janan,* ed. Cafer Sultan al-Qara'i (Tahran: Bungah-i Tarjumah ve Nashr-i Kitab, 1344-49 HS/1965-70), 2:342. İlk olarak *Tabsirat al-mubtadi' wa'tadhkirat al-muntahi (Yeni Başlayanlar için Açıklamalar ve İleri*

Düzeyler için Hatırlatmalar) adlı risalede bulunur. Ancak William Chittick'in Sadr ad-Din Konevî'ye atfedilen çeşitli metinlerin çevirisinin ekinde öne sürdüğü gibi, bu risale büyük olasılıkla aynı çevrede yaşayan Nasır (veya Nasır) ad-Din Konevî (veya Cüveyni veya Hu'i) tarafından yapılmıştır. Sadr ad-Din Qunawi olarak zaman ve onu tanıyor olabilir; bkz. Chittick, *Faith and Practice of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1992), 255-259.

Alıntı ünlü bir *hadistendir:* Ahmed b. Hanbel, 2:285, 2:539; Müslim, *Kitabü'l-Birr,* 33; İbn Mâce, *Kitab az-Zuhd,* 9 [Wensinck, 3:439b]: "Şüphesiz Allah sizin bedenlerinize ve suretlerinize bakmaz, fakat kalplerinize bakar." Ahmed el-Gazâli, *Mecalis,* 4, 9'da "Allah sizin suretlerinize ve işlerinize bakmaz, ancak kalplerinize ve hallerinize bakar" şeklindeki başka bir varyasyonu *aktarır* . O, ancak sizin kalplerinize bakar" ifadesi, *et-Tecrid fi kelime-i tevhid,* 5. *ayette geçmektedir* .

62. Shams ad-Din et-Tebrizi, *Maqalat-i Shams-i Tebriz,* ed. Muhammed 'Ali Muwahhid (Tahran: Intisharat-i Khwarazmi, 1990), 320; çev., William Chittick, *Me and Rumi* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2004), 146.

63. *Makalat-ı Şems-i Tebriz,* 320.

64. Aynı eser, 321.

65. Aynı eser, 320, çev. Chittick, 146.

66. Aynı eser, 323.

67. Uygulamasında ilgili hikâyeler bir analizi için *Şehid-Bazi* Ahmed Gazâli hayatını anlatan kitaplarda, "Ahmed Gazâli hikâyelerinden 'Tanık Playing'" in Nasrollah Pourjavady bkz *İlahiyat, Felsefe ve: İslam'da Akıl ve Inspiration Müslüman Düşüncesinde Tasavvuf,* ed.

Todd Lawson (Londra: IB Tauris, 2005), 200-220. Diğer kaynaklar için, bu uygulamanın metafizik anlayışına ilişkin Bölüm 3'teki tartışmaya bakın.

68. Julian Baldick göstermektedir '*Ushshaq Namah* 'Ata'i adıyla Irakî neredeyse kesin Fakhr ad-Din çağdaş tarafından yazılmıştır.' O sunar en inandırıcı argümanlar arasında dokuzuncu / onbeşinci yüzyıl el yazması bir not 'Iraklıların olmasıdır *Diwan* niteliklerini *Ushshaq namah*' 'Ata'i için; şiirin ithafının Irakî'ın bilindiklerinden farklı siyasi eğilimleri yansıttığının kanıtı; ve 'Irakî'takilerden belirgin şekilde daha düşük olan *gazellerin* dahil edilmesi . Bkz. Julian Baldick, "Iraqi's 'Ushshaq-nama'nın Gerçekliği", *Studia Iranica,* 1973: 2, 67-78.

69. Chittick, 148-149.

70. Aynı eser, 151.

71. Nasrollah Pourjavady, "Ahmed al-Gazâli'nin Öyküleri 'Tanıklığı Oynamak'" 205.

72. *Makalat-ı Şems-i Tebriz,* 618.

73. Başka bir bölümüne yapılan bir başvuru *Makâlât* o Ebu Hamid el-Gazâli ifade edildiği Ahmed Gazâli bir kopyasını gönderdi *adh-Dhakhirah fi ilm-basirah* ve *Lubab el-İhya* ' onu şu çürütmek çok yardımcı olması için kim "dış bilimler"e aşina olmadığına itiraz etti. *Makalat,* 320-321; Chittick, 146-147.

74. *Makalat,* 325-326; benim çevirim Chittick, *Me and Rumi,* 275-276 tarafından sağlananın küçük bir modifikasyonudur .

75. Bu *silsilah,* Ahmed *Mücahid'in Mecmu'ah'ının* bir ekinde *bulunur,* ancak o bir kaynak belirtmez.

76. *Nureddin* Abdurrahman *Cemi,* Nafahatü'l *-üns min hadetu'l-kuds,* 379-80; Siraceddin Ebu Hafs Ömer b. 'Tüm B 'ler. Ahmed b. al-Mulaqqin al-Misri, *Tabaqat al-* evliya ' (Kahire: np, 1393/1973), 102-104.

77. Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Tüm B 'ler. al-Jawzi, *al-Muntazam fi't-ta'rikh al-muluk wa'l-umam* (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1413/1992), 17:136-38; *Kitab al-qussas wa'l-mudhakkirin,* ed. ve trans. Merlin S. Swartz (Beyrut: Dar al-Machreq, 1986), 104-106 (Arapça), 184-188 (İngilizce).

78. Ünlü bir *hadis* âlimi ve biyografi yazarı, biyografi yazarları tarafından bazen Ebu Sa'd yerine Ebu Said, bazen de es-Sem'ani yerine İbn es-Sem'ani olarak anılır. Belki de Moğol istilasının bir zayiatı olan *es* -Sam'ani'nin *Zeyl ta'rikh Bağdat'ı* sadece alıntılarda korunmuştur, bu da kapsamı bu çalışmanın önemini gösterir. Bununla birlikte, *hadis* âlimleri üzerine olan başlıca eserleri olan *el -Ensab* ve et *-Tahbirfi'l-mu'cem'ül-kabir* tamamen korunmuştur. Bkz. *EI* [2,] 8:1024-1025.

79. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi't-ta'rikh,* 9:178.

80. İbnü'l-Cevzî, *el-Müntezâm,* 17:238; *Kitab al-qussas wa'l-mudhakkirin,* 101-102 (Arapça), 187 (İngilizce).

81. Abdurrauf b. Taj al-'Arifin al-Munawi, *al-Kawakib ad-durriyyah fi tarajim as-sedah as-sufiyyah,* ed. 'Abd al-Hamid Salih Himdan (Kahire: al-Maktabat al-Azhariyyah li't-turath, 1994), 1:650.

82. *el-Muntazam*, 17:239.

83. Abdülkerim b. Muhammed er-Rafi'i al-Qazwini, *at-Tadwin fi akhbar Qazwin,* ed. Şeyh 'Aziz Allah al-'Attari (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1987), 2:251.

84. a.g.e.

85. Jami, *Nafahat al-uns,* 380.

86. age; Gıyas ad-Din b. Hamam ad-Din Khwandamir al-Hüseyni, *Ta'rikh habib as-siyar fi akhbar afrad bashar* (Tahran: Kitabkhaneh-yi Khayyam, 1333 HS), 2:319.

87. Hafız Muhibb Allah Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud Ibn an-Najjar al-Baghdadi, *al-Mustafad min zhayl ta'rikh Bağdat* (Beyrut: Dar al- Kutub al-'Ilmyyah, 1978), 80-81.

88. İbn en-Neccar, 80; el-Mustawfi, 1:35, 38 (biraz değişiklik); *adh-* Dhahabi, *Ta'rikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir wa'l-alam,* Ed. 'Umar 'Abd as-Salam Tadmuri (Beyrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1415/1994), 35 (H. 501520): 129 (belirli bir niteleme olmaksızın Ebu Hamid'in biyografisinde); Selahaddin Halil b. Aybak as-Safadi, *al-Wafi bi'l-wafayat,* ed. Youssef Najm (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1391/1971), 8:117; Muhammed b. Shakir al-Kutubi, *Uyun at-tawarikh,* ed. Faysal as-Samir (Bağdat: Wizarat al-A'lam, al-Jumhuriyyah al-'Iraqiyyah, 1397/1977), 12:177. İbn en-Neccar'ın basılı baskısındaki versiyon biraz sorunludur. Bu çeviri, es-Sem'ani'den (1:38) nakledildiğini bildiren İbnü'l-Mustawfi'den alınmıştır.

89. Parantez eklendi; Ortak ifadeler her durumda "*el-dadım*" bir ayetten sonra veya "*el-hadis*" veya "*el-khabr*" Bir sonraki *hadis* tüm ayet veya bilgi amaçlanan belirtmek için kullanılır, ben kalan girmiş Yazarın niyetini tam olarak iletmek için parantez içinde alıntı.

90. İbn en-Neccar, 80; as-Subki, 1:61; İbn Hallikan, 1:86; 'Abd ar-Rahman Jami, *Nafahat al-uns,* 379; es-Safadi, 8:115; el-Kütübi, 12:175; el-Münavi, 1:650; Muhammed Masum Şirazi, *Tara'iq al-haqa'iq* (Tahran: Kitabkhanah-i Barani, 1980), 2:650. Bu âyetler aynı bağlamda olmasa da *Mecâlis-i Ahmed Gazâlî'de* (25) de bulunmaktadır.

91. El-Mustawfi o içinde Gazâli tarafından okunan ayetler üç bulduğunu söylemeye devam ediyor *divan* Mağribî şair Ebu'l-Kasım Muhammed b. Hani el-Mağribi (ö. 362/972-973) ve İbn *Şeraf el-Kayrevânî'nin Unmudhaj shuTara'* al- *magrib adlı* kitabında (ö. 460/1067-

68). Ancak bu ayetlerin Ebu'l-Kâsım el-Mağrib'e atfedildiğini doğrulayan günümüze ulaşan hiçbir eser bulunamamıştır; el-Mustawfi, 36.

92. 'Ömer Rida Kahhalah, *Mujam al-mu'allifin,* 1:147; Hayr ad-Din az-Zirikli, *al-Alam,* 1:214.

93. Takiyüddin Ebu Amr Osman b. 'Abd ar-Rahman Ibn as-Salah ash-Shahrazuri, *Tabaqat al-fuqaha' ash-shafiiyyah* (Beyrut/Londra: Dar al-Besha'ir al-Islamiyyah, 1413/1996), 1: 340-397.

94. Aynı eser, 1:397-398.

95. Aynı eser, 1:399-400.

96. Ahmed el-Gazâli, et *-Tajrid fi kelimet-i tevhid,* 50. Bu söz, *tabakat* literatüründe Ahmed el-Gazâli'ye *nispet edilse* de, büyük ihtimalle daha önceki tasavvuf geleneğinden alınmıştır. Sufi Yahya b. Mu'adh er-Razi (ö. 258/872), İbnü'l-'Arabi'nin Jadhwat *al-istila' wa haqiqat al-ictila'* (*Heyecan ateşi* ve tefekkür gerçeği; Landberg MS 64, Yale Üniversitesi, Beinecke Kütüphanesi), yani dördüncü yaprak). Ancak bu söz, Yahya b. Muadh. Ebu İbrahim'in aktardığına göre, bu *sözün,* "Allah'ta her tahribin bir temsilcisi *(talaf) vardır" şeklindeki kanonik* olmayan *hadisin* bir çeşitlemesi olarak tasavvuf geleneğinin bir parçası olması muhtemeldir veya " her *helak olandan" demiştir.* İsmail b. Muhammed Mustamli, *Şerh-i Taarruf li mezhebinde ehl-i tasavvuf,* 1:819.

97. Muhammed b. Shakir al-Kutubi, *Uyun at-tawarikh,* ed. Faysal as-Samir (Bağdat: Wizarat al-A'lam, al-Jumhuriyyah al-'Iraqiyyah, 1397/1977), 12:176.

98. Selahaddin Halil b. *Aybak es-Safadi, el-Vafi bi'l-vefayat,* 8:116: "Kimin *helakı* Allah'ta ise, onun halifeliği benim üzerimdedir."

99. Tac ad-Din as-Subki, et *-Tabakat ash-shafiiyyah al-kubra,* 6:61.

100. Ahmed İbnü'l-Mulakkin el-Mısrî, Tabakatü'l-evliya ', 102.

101. Al-Munawi, *al-Kawakib ad-durriyyah,* 1:649.

102. *Abdal* ve diğer manevi derecelerin bir açıklaması için bkz. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn al-Arabi,* çev. Liadain Sherrard (Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1993), böl. 7.

103. Zekeriya b. Muhammed el-Kazvini, *Athar al-bilad ve-ahbar al-ibad,* ed. al-Imam al-'Alim (Beyrut: Dar as-Sadir, 1960), 413.

104. a.g.e.

105. a.g.e.

106. İbn Ebi'l-Hadid, *Sharh Nahj al-Balaghah,* ed. ash-Shaykh Hasan Tamim (Beyrut: Dar Maktabat al-Hayat, 1963), 1:101-102.

107. Aynı eser, 1:101.

108. a.g.e.

109. Ahmed el-Gazâli, *Mecalis-i Ahmed Gazâli,* 13. Ahmed el-Gazâli'nin düşüncesinin bu yönü 4. Bölüm'de daha kapsamlı olarak incelenmiştir.

110. İbn Ebi'l-Hadid, *Sharh Nahj al-balaghah,* 1:101.

111. Aynı eser, 1:102.

112. El-Hallac, Ahmed el-Gazâli, 'Ayn al-Qudat ve diğerleri tarafından ifade edilen *Taassub ash-Shaytan'ın* Sufi pozisyonunun bir açıklaması için bkz. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (Leiden). : EJ Brill, 1983), böl. 3, "İblis: Mistik Adamın Modeli." Gazâlî'nin düşüncesinin bu yönü 4. Bölüm'de daha kapsamlı olarak incelenmektedir.

113. İbn Hacer Ahmed b. Ali al-'Asqalani, *Lisan al-mizan* (Haydarabad: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif an-Nizamiyyah, 1329-31/1911-13), 1:293-294.

114. Aynı eser, 1:293.

115. İbn Ebi'l-Hadid, *Sharh Nahj al-balaghah,* 1:102.

116. İbn Hallikan, *Vefayat el-a'yan,* 1:86-87.

117. İbn Hallikan, 1:86; el-Kütübi, 12:175; es-Safadi, 8:115; M. Baqir al-Musawi al-Isfahani al-Khwansari, *Rawdat al-jannat fi ahwal al-ulama' ve's-sedat* (Beyrut: 1411/1991), 1:285; Şirazi, 2:564; İbn Kesir, 1:196; el-Mısri, 102; Cemaleddin Abdurrahman b. el-Hasan el-İsnevi, *Tabaqat ash-shafiiyyah* (Bağdat: np, 1391), 245.

118. İbn Kadı Şuhbe, 1:280; Abdülhey b. Ahmed İbn el-'Imad, *Shadharat adh-dhahab fi akhbar man dhahab* (Beyrut: np, 1931), 4:60.

119. Al-Kutubi, *Uyun at-tawarikh,* 12:175-177; *es-Safadi, el-Vafi bi'l-vefayat,* 8:115-117.

120. Kuthayyir 'Azzah, Sharh *Diwan Kuthayyir Azzah,* 1:50; İbn Ebi'l- Hadid, 1:101; es-Safadi, 8:112; el-Kütübi, 12:176.

121. İbnü'l-Cevzî, *el-Müntezâm,* 17:239.

122. De-Safadi, *el-Wafi bi'l-wafayat,* 8: 115-116. Kutubi'nin (12:176) alıntıladığı şiir, son hemistich'te *fevkahu'nun furkatu'nun* yerini *alması* bakımından biraz farklıdır, ancak bu bir hata gibi görünmektedir.

123. Afifüddin Abdullah b. Esed b. 'Ali al-Yafi'i, Mir'at *al-janan wa-ibrat al-yaqzan fi ma'rifat ma yutbaru min hawadith az-zaman* (Haydarabad: Da'irat al-Ma'arif en-Nizamiyyah), 3:224 -325.

124. Es-Subki, Tabakat *eş-şafiiyye,* 6:60-62.

125. Aynı eser, 6:51; el-Kütübi, 12:176; es-Safadi, 8:116. Son iki eserdeki rivayetler tercüme edilenden farklıdır, çünkü İbrahim'in hesabı Ali'ninkinden önce gelir.

126. As-Subki, 6:60.

127. a.g.e.

128. Ash-Shahrazuri, 1:397.

129. Es-Subki, 6:62; el-Münavi, 1:650; Gazâli, *Mecalis,* 20.

130. İbnü'l-Mulakkin el-Mısrî, Tabakatü'l-evliya ', 102-104.

131. Bu, tasavvuf literatüründe sıklıkla atıfta bulunulan, *kanonik* olmayan bir *hadis kudsi'dir* . Bkz. Abu'l-Qasim 'Abd al-Karim al-*Kuşeyri, ar-Risalah al-Kuşeyriyyah* (Beyrut: Dar al-Khayr, 1413/1993), 366; ve Ebu'l-Hasan 'All b. Muhammed ed-Deylemi, *Kitab atf al-elif al-ma'luf ala1-lam al-mafuf,* ed. JC Vadet (Kahire: L'Institut Frangais d'Archeologie Orientale, 1962), 86.

132. İbnü'l-Mulakkin el-Mısrî, Tabakat-ül-evliya ', 102.

133. Gazâli, *Mecalis,* 11.

134. Jami, *Nafahat al-uns,* 419.

135. age, 380.

136. Hafız Hüseyin Kerbela'i Tebrizi, *Rawdat al-jinan ve-jannat al-jinan,* 2:339-343; Hüseyin b. Hasan Sabzawari, *Jawahir al-asrar* (Lucknow: np, 1893), 40-42.

137. Ebu Hamid el-Gazâli'nin eserlerinde felsefe ve tasavvufun rolü ve ikisi arasındaki ilişki, İslam felsefesinin akademik çalışmasında en çok tartışılan tartışmalar arasındadır. Treiger ve Gardner'ın yakın tarihli çalışmalarının aksine, Ebu Hamid el-Gazâli'nin tasavvufu bilgi edinmenin önde gelen yolu olarak görmeye başladığı sözüne inanmanın en iyisi olduğunu düşünüyorum, özellikle de bu fikir birçok pasajda yansıtıldığı için arasında *İhya'*. *İhya'da* yazdığı gibi, "Ebu Yezid ve diğerleri, ' *Bilen (alim),* bir kitaptan bir şey ezberleyen kişi değildir, çünkü ezberlediğini unutursa, cahil olur. Bilen, ilmini dilediği zaman ezbersiz ve araştırmasız olarak Rabbinden alan kimsedir.' İşte bu,

Allah'ın bilgisidir ki, O, yücedir, *Biz ona* Katımızdan bir *ilim öğrettik* (18:65). Bütün *ilimler O'nun Katından* olduğu halde, bir kısmı da insanlara *talim (talim)* vasıtası ile gelir ve biz buna 'Varlıkla *İlim* ' (*ilm laduni) demiyoruz,* Mevcudiyet [ile ilim] *açılandır.* harici bir âdet tali sebep olmaksızın *kalbin sırrında (sabab ma'luf min haric)": İhya' ulum ad-Din,* ne (Beyrut: Dar al-Kutub al-'İlmiyye, 1419/1998), 3: 23. Bu konuyla ilgili en son tartışma için bkz. Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Gazâli's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (Londra/New York: Routledge, 2012); Kenneth Garden, *İlk İslami Diriliş.* İslam bilimlerinin Ebu Hamid el-Gazâli'nin sınıflandırmasının farklı tedaviler için Alexander Treiger bkz "Gazâli'nin Bilimleri ve yüksek Teorik Bilimler Açıklamaları, Sınıflandırılması" *Divan* 30.1 (2011), 1-32 ve Osman Bakar, *İslam'da Bilginin Sınıflandırılması* (Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1998), böl. 7-9.

138. Bağlamdan, Evhadeddin Kirmani'nin (ö. 635/1238) burada kastedilen kişi olduğu anlaşılmaktadır, özellikle de *şehid-bazi'yi* manevi pratiğinin merkezi bir parçası yapmasıyla tanındığı için .

139. *Nafahat el-uns,* 591

140. Kerbela'i Tebrizi, *Rawdat al-jinan ve-jannat al-jinan,* 2:339.

141. Aynı eser, 2:342.

142. Aynı eser, 2:340-41; Gazâli, *Ayniyyah,* ed. Ahmed Mücahid, *Mecmua,* 203-204.

143. Al-Munawi, *al-Kawakib ad-durriyyah,* 1:649-650.

144. Aynı eser, 1:649.

145. Aynı eser, 1:650.

146. Aynı eser, 1:649.

147. Sabzawari, *Jawahir al-asrar,* 42.

148. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Murtada az-Zabidi, *Ithaf as-sadah* (Kahire: np, 1311), 1:8. Bu pasajı çevirirken J. Spencer Trimingham'ın çevirisinden yararlandım, *The Sufi Orders in Islam,* 33.

149. M. Baqir al-Musawi al-Isfahani al-Khwansari, *Rawdat al-jannat fi ahwal al-ulama' wa's-sedat,* 1:285-288.

150. Aynı eser, 1:287.

151. Aynı eser, 1:288.

152. Hwandamir, 2:319; el-Khwansari, 1:288.

153. 'Ömer Rida Kahhalah, *Mujam al-mu'allifin tarajim musannifil-kutub al-arabiyyah,* 1:147.

154. Şihabeddin Ebu Abdullah b. 'Abdallah *Yaqut, Mu'jam al-buldan* (Beyrut: Dar Beyrut li't-tiba'ah wa'n-nashr, 1376/1957), 4:49-50.

155. Yusuf b. Qizoghlu Sibt Ibn al-Jawzi, Mir'at *az-zaman (AH 495-654) Shams ad-Din Abu 'l-Muzaffar Yusuf ben Qizughlu ben 'Abdallah, yaygın olarak Sibt ibn al-Jauzi soyadıyla bilinir; numaralı el yazmasının tıpkıbasım kopyası. Yale Üniversitesi'ne ait Landberg Arapça el yazmaları koleksiyonunun 136'sı;* ed. James Richard Jewett (Chicago: University of Chicago Press, 1907), 73-74; Diya'eddin Nasr Allah b. Muhammed İbn el-Esir, *el-Kamil fi't-ta'rikh* (Beyrut: 1386/1966), 10:640.

156. Şemseddin Ebu Abdullah M. b. Ahmad adh-Dhahabi, *al-Tbar fi khabar man ghabar* (Beyrut: np, 1985), 412-413; adh-Dhahabi, *Ta'rikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir vel-adam* (Beyrut: np, 1415/1994), 35 (AH 501-20): 126-129; adh-Dhahabi, *Mizan al-itidal fi naqd ar-rical,* ed. 'Ali Muhammed el-Bijawi (Beyrut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, 1372/1963), 1:150.

157. Sibt İbnü'l-Cevzi, Mir'at *az-zaman,* 61.

158. Cemaleddin el-İsnevî, Tabakat *eş-şafiiyye,* 2:234; İbn es-Salah, 1:397.

159. İsmail b. 'Umar ad- *Dimashqi* Ibn Kesir, *al-Bidayah wa'n-nihayah fi't-ta'rikh* (Beyrut: 1386/1966), 1:196.

160. 'Abd al-Hayy Ibn al-'Imad, *Shadharat adh-dhahab fi akhbar man dhahab,* 4:60-61.

161. Muhammed Masum Şirazi, *Tara'iq al-haqa'iq* (Tahran: Kitabkhaneh-yi Barani, 1980), 2:564-568.

162. İbn-i Neccar, 19:80.

163. Ibn al-Jawzi, *Kitab al-qussas wa'l-mudhakkirin,* 101 (Arapça), 187 (İngilizce).

164. "Cemai Sufizm"in yükselişi ve onun Sünni İslam'daki giderek artan önemli siyasi ve entelektüel rolü hakkında bir açıklama için bkz. Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), cilt. 2, özellikle 201-254.

Bölüm 2: Ahmed el-Gazâli'nin Hayatı ve Zamanları

1.Bu dönemde Deylemi etkisinin önemi Vladimir Minorsky tarafından *La domination des Dailamites'de* (Paris: E. Leroux, 1932) *detaylandırılmıştır* .

2.Selçukluların yönetimlerini meşrulaştırmak için kullandıkları çeşitli yöntemler üzerine bir çalışma için bkz. Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Iran: Negotiating Ideology and Religion Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006).

3.Zahir ad-Din Nishapuri, *Selçukluname* (Tahran: Kalala Khavar, 1953), 20; Muhammed Rawandi, *Rahat as-sudur,* ed. Muhammed İkbal (Londra: Luzac & Co., 1921), 108; Hwandamir, *Tarikh-i habib as-siyar,* 2:311.

4.CE Bosworth, "İran Dünyasının Siyasi ve Hanedan Tarihi (MS 1000-1217)," *Selçuklu ve Moğol Dönemleri,* ed. JA Boyle, cilt. 5 *İran The Cambridge History* (: Cambridge University Press, 1968 Cambridge), 45.

5.Francis Robinson, *A Historical Atlas of the Islamic World yana 1500* (New York: Facts on File, 1982), 26.

6.İbn Kesir, *el-Bidayah wa'n-nihayah fi't-ta'rikh,* 12:139.

7.Bkz. Daphna Ephrat, "Seljuqs and the Public Sphere in the period of Sünni Revivalism: The View from Bağdat", *Selçuklular: Siyaset, Toplum ve Kültür,* ed. Christian Lange ve Songül Mecit (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 139-156.

8.CE Bosworth, "Salçuklular", EI2'de, sv

9.İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-ta'rikh,* 10:33.

10.Sabit maaşların kurulmasıyla ilgili olarak İbn Khallikan, Nizam al-Mülk'ü bu yeniliğe borçludur: İbn Khallikan, *Kitab Wafayat al-a'yan, Ibn Khallikan's Biographical Dictionary,* çev. William Mac Guckin De Slane (Beyrut: Librarie du Liban, 1970), 1:414.

11.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 4:314.

12.Ebu Hamid el-Gazâli'nin Sünni İslam'ın Selçuklu desteğindeki rolüne ilişkin bir çalışma için bkz. Massimo Campanini, "In Defence of the Sünnim: al-Gazâli", *The Seljuqs: Politics, Society and Culture,* 228-239. Abu Hamid el-Gazâli'nin katkıların bir bakış için *usûli'd-fıkıh, kelam,* felsefe ve tasavvufa Marshall Hodgson, bkz *İslam'ın Girişim* (:; aslen 1975 yayınlandı Chicago Press, 1990 University of Chicago), 2: 180- 193.

13.Frank Griffel, *Gazâli'nin Felsefi Teolojisi.* Oxford/New York: Oxford University Press, 2009, 24.

14.Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 10.

15.Mücahid, *Mecmua,* 15.

16.Adh-Dhahabi, *Tarikh al-Islam,* cilt. AH 501-520 (no. 35): 126; al-Subki, *Tabaqat* vol. 6, 193. (6:193.10).

17.Bu ismin kökeni ve doğru yazılışıyla ilgili kapsamlı bir açıklama *için* – "Gazâli" veya " *Ghazzali* " – *bkz.* Ahmad Mujahid, *Majmu'ah,* 8-14 ve Frank Griffel, "Al-Gazâli or al-Ghazzali? Şam Eyyubi ve Memluk Tarihçileri arasında canlı bir tartışma,"Açık .. *Hans Daiber Onuruna İletim ve Çeviride Ortaçağ Çalışmaları İslam Düşünce* .. Brill, 2008, 101-112: Ed Anna Ayje Akasoy ve Wim Raven Leiden .

18. Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 3:417. Bu pasajın ve tarihsel doğruluğunun bir analizi için bkz. Frank Griffel, *Al-Gazâli's Philosophical Theology* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2009), 26- 27.

19.Aynı eser, 6:61.

20.Adh-Dhahabi, *Tarikh al-Islam,* cilt. AH 501-520 (no. 35): 127.

21.Subkî, *Tabaqat,* 5: 204. Bu cümle, Ebu Hamid el-Gazâli'nin hem *İhya' ulum ed-Din* (1:71.24-25; 1:84.2-3) hem de *Mizan al-* amal'de (115; 343) aktardığı bir alıntıyı yansıtmaktadır. "doğrulayıcılardan birine" *(bad al-muhaqqiqin).*

22.Griffel, *Gazâli'nin Felsefi Teolojisi,* 26.

23. Bazı alimler, Ahmed er-Radhakani'nin Gazâli kardeşlerin himayesiyle emanet edilen dindar bir arkadaş olduğunu söyleyerek birincil kaynakları yanlış yorumladılar (örneğin, Pourjavady, *Sultan-i* tarikat, 12). Ancak bu, kaynaklar tarafından doğrulanmadı. Ne yazık ki bu, bazı tarihçiler arasında bile yaygın bir inanç haline geldi. Ebu Hamid el-Gazâli'nin eğitiminin daha kapsamlı bir açıklaması için bkz. Griffel, *Al-Gazâli's Philosophical Theology,*27- 31.

24.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 3:418.

25.Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 20.

26.Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980; repr., London: IB Tauris, 2001), 140.

27.George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in EleventhCentury Bağdat," in *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Brookfield: Variorum, 1990), 10-12.

28.R. Brunschvig, "Perspectives," in *Unity and Variety in Muslim Civilization,* ed. GE von Grunebaum (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 5.

29.John L. Esposito, *Müslüman Aile Hukukunda Kadınlar* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 12.

30.Marshall Hodgson, *Venture of Islam,* 2:153.

31.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 2:142.

32.Aynı eser, 2:334.

33.Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1993): 595597; ayrıca bkz. Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Entelektüel Tarih* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

34.Sübki'nin et *-Tabakat eş-şafiiyye'sindeki* (3:418) ünlü bir hikâye, bize, Ebu Hamid el-Gazâli'nin *Tus'a* dönüşü sırasında bütün *malını* çalan haydutlar tarafından *yolunun kesildiğini* anlatır. Gazâlî, bilgisi olduğu ve haydutlar için hiçbir değeri olmayacağı için kitapların iade edilmesini istediğinde, onunla alay ettiler, notları gittiğinde ondan ayrıldıysa nasıl bilgi olabileceğini sordular. Gazzâlî, bu azarlamanın hakikati karşısında canı sıkılarak, dış olaylarla ilminin kendisini terk etmemesi için öğrendiği

her şeyi ezberlemeye koyuldu. Bu kaydın tarihsel doğruluğu ile ilgili olarak bkz. Griffel, *al-Gazâli's Philosophical Theology,* 27.

35.Imam al-Haramayn al-Juwayni hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert* (München: CH Beck, 1988).

36.Bu çalışmanın mükemmel bir çevirisi ve çalışması için bkz. Aladdin M. Yaqub, *Al-Gazâli's Moderation in Belief* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

37.Gazâli, et *-Tajrid,* 34; Gramlich, *Der reine Gottesglaube,* 27.

38.'Abd al-Karim al-Qazwini, *at-Tadwin fi akhbar Qazwin,* 2:251.

39.İmadeddin Muhammed b. Muhammed el-Katib el-İsfahani, *Kitab Zubdat an-nusrah ve'nukhbat al-usrah* (Leiden: EJ Brill, 1889), 80.

40.CE Bosworth, Ebu'l-Futuh el-Gazâli'nin Bağdat'taki Taciyyah medresesinde 480-482 civarında ders verdiğini yazıyor. "İran Dünyasının Siyasi ve Hanedan Tarihi (MS 1000-1217),", *İran'ın Cambridge Tarihinde,* 74.

Ahmed el-Gazâli'nin Taciyyah'da öğrettiği, kesin tarihlerden bahsedilmese de İbnü'l-Cevzî *(el-Muntazam,* 17:237) ve İbn en-Neccar (19:80) tarafından doğrulanır.

41.Gazâli, *İhya'nın* 33. kitabında, el-Farmadhi'nin, ilişkilerinin kesin doğası kesin olmasa da, ona şeyhlere itaat etmeyi öğrettiğini yazar.

42.Jami, *Nafahat al-uns,* 376.

43.Hemedani, *Tamhidat,* 280-281.

44.Hemedani, *Nameha-yi Ayn el-Kudat Hemedani,* 2:51.

45.Jami, *Nafahat al-uns,* 376, 379.

46.Louis Massignon, Hallac'ın *Tutkusu,* çev. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), 2:164.

47.Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 40.

48.Dabashi, *Hakikat ve Anlatı,* 120.

49.Hamid Dabashi, "Selçuklu Döneminde Pers Tasavvufunun Tarihsel Koşulları", *Klasik Fars Tasavvufunda: Kökenlerinden Rumi'ye,* ed. Leonard Lewisohn (Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 150.

50.Gazâli, *Mecalis,* 63-64.

51.Shihab ad-Din Ahmed Sam'ani, *Rawhu'l-arwah fi şerh esma' al-malik al-fettah,* ed. Najib Mayil Hirawi (Tahran: Shirkat-i Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 1368/1989),168.

52.'Abdallah Ansari, "Chihil u daw fasl", içinde *Majmuah-yi rasa'il-ifarsi,* ed. Muhammad Sarwar Mawla'i (Tahran: Intisharat-i Tus), 22.

53.Hodgson, *İslam'ın Girişimi,* 1:393.

54.Ebu Abdurrahman es *-Sülami, Tabakat es-sufiyyah,* ed. Nur ad-Din Shariba (Kahire: Matba'at al-Madani, 1987), 440.

55.Aynı eser, 180; Ebu Bekir Ahmed b. Ali al-Katib al-Baghdadi, *Ta'nkh Bağdat* (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1966), 7:430-432.

56. Ebu *Nuaym* el-İsfahani, *Hilyetü'l-evliya',* ed. Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata' (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1997), 10:274.

57. Selçuklu Sultanları ve Sufi şeyhler arasındaki ilişki hakkında bkz. DG Tor, "Egemen ve Dindar: Büyük Selçuklu Sultanlarının Dini Yaşamı", *Selçuklular: Siyaset, Toplum ve Kültür,* 39-62.

58. Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 4:293-294, 3:369.

59. Jami, *Nafahat al-uns,* 295.

60. Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), 151.

61. Muhammed İbn Munawwar Mayhani, Esrar *-ı tevhid fi makamat Shaykh Abi Said,* ed. Muhammed Rida Shafi'i Kadkani (Tahran: Mu'assisiy-eh Intisharat-i Agah, 1376 HS), 1:119; Jami, *Nafahat al-uns,* 373-374.

62. Jami, *Nafahat al-uns*, 376. Ebu Hamid el-Gazâli'nin son yıllarında faaliyetlerinin bu iki yönü arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bkz. Griffel, *Al-Gazâli's Philosophical Theology,* 49-58 ve Garden, *The First Islamic Reviver*, 125-142.

63. William Chittick'in modern dönemde Sufizm hakkında yazdığı gibi: “Tasavvuf, İslam'ın 'geri kalmışlığının' açıklanabileceği günah keçisi oldu. Bu görüşe göre tasavvuf, sıradan insanların dinidir ve yerel kültürlerden alınan hurafeleri ve İslam dışı unsurları bünyesinde barındırır; Modern bilim ve teknolojiyi içeren İslam'ın doğuştan gelen hakkını koruması için Sufizm ortadan kaldırılmalıdır." William Chittick, "Sufizm: Sufi Thought and Practice," *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. John L. Esposito ve ark. (New York: Oxford University Press, 1994), 107.

64. Mevcut mistisizm kavramlarının protestan köklerinin ayrıntılı bir analizi için, bkz. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century,* cilt. 1 *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), ek 1.

65. *Ma'rifah* ve *İrfan* terimlerini tercüme ederken, daha yaygın tercümeler olan "gnostik" ve "gnostisizm" yerine, daha harfi harfine tercümeyi, "tanımayı" kullanmada, özellikle "tanıma" terimini *'arifalya'rifu* fiil formunun daha akıcı bir çevirisi "tanımak" olarak.

66. Ebu Hamid el-Gazâli'nin bu krizle ilgili kendi anlatımı için bkz. *The Faith and Practice of al-Gazâli,* 58-63. Bu anlatımın analizi için bkz. Garden, *The First Islamic Reviver,* 56-59.

67. Jami, *Nafahat al-uns,* 379-380; Hüseyin b. Hasan es-Sabzavari, *Jawahir al-asrar,* 42; M. Baqir al-Khwansari, *Rawdat al-jannat fi ahwal al-ulama' ves-sedat,* 1:285-288; Muhammed el-Murtada az-Zabidi, *Ithaf es-sada,* 1:8.

68. Alimler ile Selçuklu hükümdarları ve vezirleri arasındaki ilişkinin çeşitli yönleri için bkz. George Makdisi, "The Sunni Revival" in *Islamic Civilizations 950-1150,* ed. DS Richards (Oxford, 1973), 155-168. Richard Bulliet, *Islam : The View from the Edge* (New York, 1994), 101, 126-127, 146-148, bu sürecin bir "canlanma"dan çok, Sünni dini yaşamın homojenleşmesini gerektiren bir "yeniden biçimlendirme" olduğunu öne sürüyor. Jonathan P Berkey tarafından durulmuştur *İslam Oluşturulması: Yakın Doğu 600-1800 Din ve Toplum* (Cambridge, 2003), 189-202 . Bu Sünni homojenizasyon geniş destek gösteren bu etkinliklerin daha sosyal boyutu için, bkz. Daphna Ephrat, "Seljuqs and the Public Sphere in the Age of Sünni Revivalism: The View from Bağdat" *Selçuklular: Siyaset, Toplum ve Kültür,* 139-156.

69.CE Bosworth, "İran Dünyası (MS 1000-1217)," *Selçuklu ve Moğol Dönemleri,* cilt. *İran'ın Cambridge Tarihinin* 5'i, 74.

70.Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mirat az-zaman,* 61.

71.Reşidüddin *Fadlullah, Cami et-tawarikh,* 2:259; Rawandi, *Rahat as-sudur,* 133.

72.El-Katib el-İsfahani, *Kitab Zubdat an-nusrah ve'nukhbat al-usrah,* 61.

73.Omid Safi, *Modern Öncesi İran'da Bilgi Politikası,* 69-70.

74.Nizamülmülk, *Hükümet ve Hükümdarların Kuralları Kitabı,* çev. Hubert Drake (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960), 163.

75.Bernard Lewis, *The Assassins* (New York: Basic Books, 1968), 47. Lewis, anlatımını daha sonraki Moğol dönemi tarihlerine dayandırır: Ata

Malik Juvayni (1226-83), *Ta'rikh-i Jahan-gusha* ve Rashid ad -Din Fadl Allah (yaklaşık 1247-1318), her ikisi de İsmaili kaynaklarına erişimi olan *Jami at-tawarikh* . Lewis, daha önceki hesapların çoğuna başvurmuş gibi görünmüyor ve Marshall Hodgson'dan alıntı yapmasına rağmen, onun daha incelikli anlayışını görmezden geliyor gibi görünüyor: "Tarihçilerin çoğu, İsmaililerin Nizamülmülk'ün düşmanlarıyla gizli anlaşma içinde olduğunu varsayıyordu. mahkemede." Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari IsmaTlis Against the Islam World* (The Hague: Mouton & Co., 1955), 75.

76.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 3:13.

77.Aynı eser, 3:14.

78.İbn Khallikan, *Kitab Wafayat al-ayan, İbn Khallikan'ın Biyografik Sözlüğü,* 1:415.

79.a.g.e.

80.a.g.e.

81.Ravandi, 135; Zahir ad-Din Nishapuri, *Jami al-Tawarikh itibaren Selçuklu Türklerinin Tarihi: Selçuklu-nâme bir İlhanlı Adaptasyon,* çev. Kenneth Allin Luther (Londra: Curzon, 2001), 62.

82.Nişapuri, *Selçuklu Türkleri Tarihi*, 61-62.

83.Nizamülmülk, *Hükümet ve Kurallar Kitabı,* 194.

84.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 3:15.

85.Mustafa Mahmoud Abu-Sway, “al-Gazâli's 'Spiritual Crisis' Reconsidered,” *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of İslam Düşüncesi ve Medeniyeti* 1 (1980), 77-94.

86.Bahçe, *İlk İslami Diriliş,* 29.

87.Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 14.

88.Mücahid, *Mecm Mah,* 21.

89.Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 4:350.

90. Ahmed el-Gazâli, *Mecalis-i Ahmed Gazâli,* 60.

91. Sem'ani, *Ravhu'l-erve,* 396.

92. Ahmad al-Gazâli [atfedilen], *Lubb al-ihya',* MS Princeton Üniversitesi, Garret Collection 1079H, fol. 2.

93. Es-Subki, et-Tabakat *eş-şafiiyyetü'l-kubra,* 6:201.

94. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi't-ta'rikh,* 9:178.

95. Mücahid, *Mecmua,* 22; Pourjavady, *Sultan-ı* tarikat, 15.

96. Ayn el-Kudat Hemedani, *Zubdat el-hakaik,* 7.

97. Pourjavady bu toplantıyı 513/1115'e *(Sultan* tarikat, 16) yerleştirirken, Ahmed Mücahid, Rahim Farmaniş'in bu toplantının 515/1117'de gerçekleştiğine dair iddiasını aktarır *(Majmuah,* 22). Aynü'l-Kudat'ın şeyhin rehberliği olmadan manevi yolun izlenmeyeceğine olan inancı *(Zubdat al-haka'iq,* 72) dikkate alındığında, Pourjavady'nin pozisyonunun daha doğru olabileceği görülmektedir. Ancak bu karşılaşmanın kesin tarihi kesin olarak belirlenemez.

98. İbnü'l-Cevzî, *el-Müntezâm,* 17:237.

99. Aynı eser, 17:192.

100. Ebu Hafs Ömer *es-Suhreverdi, Awarif al-maarif,* 69.

101. İbn Mustawfi el-İrbili, *Tarikh Erbil,* 24.

102. Aynı eser, 16.

103. Zekeriya b. Muhammed el-Kazvini, *Athar al-bilad ve-ahbar al-ibad,* 415.

104. Ebu Hamid el-Gazâli'nin Selçuklu Sultanları ve onların vezirleri ile devam eden etkileşimleri ve ilgili siyasi entrika hakkında bir açıklama için bkz. Griffel, *Al-Gazâli's Philosophical Theology,* 31-59 ve Garden, *The First Islamic Reviver, bölümler* . 4 ve 5.

105. Ahmed el-Gazâli'nin Selçuklu sultanlarıyla ilişkisine ilişkin tek tartışma Mücahid, *Mecmuah, 102-103'te bulunur* .

106. 'Abd al-Karim al-Qazwini, *at-Tadwin fi akhbar Qazwin,* 2:251.

107. Brockelmann ve Massignon, 517/1123 numaralı listede 'Abd ar-Rahman Jami'yi takip ediyor: Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* 1:756; Massignon, Hallac'ın *Tutkusu,* 2:227.

108. Minu Dar, 672-673; Mücahid tarafından *Mecmuah*'ın girişinde *alıntılanmıştır,* 112.

109. Joseph Lumbard, Alan Notları, 15 Temmuz 2001.

Bölüm 3: Ahmed el-Gazâlî'nin Manevi Uygulaması

1. Leigh Eric Schmidt, "The Making of Modern 'Mysticism', " *Journal of the American Academy of Religion* 71.2 (2003), 273.

2. Bu dönemde Sufizm ve diğer geleneklerin durumu hakkında daha kapsamlı tartışmalar için bkz. Jacqueline Chabbi, "Reflexions sur le soufisme iranien primitif," *Journal Asiatique* 266, no. 1-2 (1978): 37-55; Chabbi, "Remarques sur le Development historique des mouvements ascetiques et mystiques au Khurasan," *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short Introduction* (Leiden: EJ Brill, 2000), bölümler 4-5; Margaret Malamud, "Sufi Organisations and Structures of Authority in Medieval Nishapur," *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 427-442; Bernd Radtke, "Tasawwuf," *EP;* Radtke, "Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 136 (1986): 537-569.

3. Nile Green, *Sufizm: A Global History* (Oxford/Malden: Wiley- Blackwell, 2012), 8.

4. Gazâli, et -*Tajrid,* 64-65.

5. Bu, 'All b. Abi Talib, “Tanıma *ehliyle* karşılaşmak kalpleri destekler ve hikmeti doğurur.” 'Abd al-Wahid al-Amadi al-Tamimi, *Ghurar al-hikam wa durar al- kalim,* ed. As-Seyyid, Mehdi er-Rija'i (Kum: Darü'l - kitâbü'l *-islami,* 1410/1990), 572-573.

6. Gazâli, *Ayniyyah,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 213.

7. Gazâli, *Mecalis,* 37.

8. Aynı eser, 20.

9. Gazâli, *Mektup,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 253.

10. Aynı eser, 251.

11. Gazâli, *Mecalis,* 63-64.

12. Sarraj, *Luma,* 28.

13. Kanonik bir *hadisin* başka bir versiyonu *:* "Birçok *oruçlu, orucundan açlıktan* başka bir şey almaz ve geceyi ibadetle geçiren pek çok kimse, namazından uykusuzluktan başka bir şey almaz." İbn Mâce: *Kitab es -Siyam,* 21; et *-Tajrid,* 36.

14. Gazâli, *Ayniyyah,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 200.

15. Gazâli, *Mecalis,* 46-47.

16. Abdullah Ensari, *Sad Maydan,* 255-257.

17. Maybudi, *Keşfü'l-esrar,* 3:140.

18. Bu, bir *hadisin tefsiridir:* "Kıyamet günü insanın ilk hesaba çekileceği şey namazdır." Tirmizi, *Kitab* es - salat, 188; Ebu Davud, *Kitab* es - salat, 145 ; Nisa'i, *Salat,* 9; İbn Mâce, *Kitab al-Iqamah,* 202.

19. Meşhur bir *hadisten* bir bölüm *:* "Dünyanızdan bana üç şey sevdirildi: Kadınlar, güzel kokular ve gözümün serinliği namazdadır." Nisa'i, *Kitab-ı Nisa',* 1.

20.Gazâli, *Mecalis,* 35.

21.*Majis,* 21.

22.Aynı eser, 9.

23.Age., 21. Bu, birçok Tasavvuf metninde çeşitli şekillerde geçen bir sözdür. Bazı yerlerde Peygamber Muhammed'e, bazılarında Cüneyd el-Bağdadi'ye, bazılarında da kimliği belirsiz Sufilere atfedilir: "Gecenin derinliklerinde iki rekât namaz, aşk hazinelerinden bir hazinedir." Ayn al-Qudat Hemedani, *Namaha-yi Ayn al-Qudat,* 3:317.

24.Ahmed b. Muhammed İbn *Ataullah es* -Skandari, *Miftah al-falah ve misbah al-arwah* (Kahire, 1381/1961), 3.

25.Gazâli, *Mecalis,* 21.

26.Gazâli, *Mektup,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 258.

27.Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim el-Kelebâzi, et *-Ta'arruf li mezhep ehl et-tasavvuf,* ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kutub al-'İlmiyye, 1413/1993), 9; İngilizce çeviri, AJ Arberry, *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935; yeni baskı, Lahore: Ashraf Press, 1966), 76. Çevirimi Arberry'ninkiyle karşılaştırdım, ancak tutarlılığı korumak için kendi çevirilerimi kullanıyorum.

28.Reşidüddin el-Meybudi, *Keşfü'l-esrar ve'üddetü'l-ebrâr,* ed. Ali Asghar Hikmat (Tahran: Intisharat-i Danishgahi, 1952-60), 3:794.

29.*Majalis,* 49-50.

30.*Tamhidat,* 288 (376).

31.Necmeddin Kübra, *Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-celal,* ed. Fritz Meier (Wiesbaden: Franz Steiner, 1957), 24.

32.*Melisa,* 22.

33.İbrahim Peygamber'in kavminin taptığı putları reddederek yaptığı şu söze bir göndermedir: "*Ey kavmim! Ben sizin ortak koştuğunuz*

ortaklardan uzağım. Gerçekten ben yüzümü gökleri ve alemleri yaratana çevirdim. hanif olarak yeryüzüne; ve ben müşriklerden değilim.” (6:78-79)

34.Müslim, *Kitab-ı Tevbe.*

35.*Tecrid,* 6 (1).

36.Aynı eser, 9 (3).

37.Aynı eser, 41 (36).

38.Aynı eser, 43 (37). Sonunda Peygamber'e atfedilen sözler bir *hadisin* bir parçasıdır ve tamamı şöyledir: “Resûlullah (salla'llâhü aleyhi ve sellem) buyurdu ki: 'İçinizde şeytanı olmayan yoktur'. "Ya sen ey Allah'ın Resulü?" diye sordular. 'Ve ben, ancak Allah onu *yenmeme* yardım etti, bu yüzden *şeytanım boyun eğdi' dedi.”* Ayn el-Kudat Hemedani, *Temhidat,* 196 tarafından da alıntılanmıştır .

39.*Tecrid,* 67 (40).

40.Aynı eser, 67 (40).

41.Aynı eser, 67 (40).

42.Aynı eser, 68-69 (42).

43.Aynı eser, 46 (33).

44.a.g.e.

45.Aynı eser, 72 (47).

46.Aynı eser, 60.

47.*Tecrid,* 61 (38).

48.*Tecrid,* 61 (38).

49.*Melisa,* 26.

50.Maybudi, *Keşf el-esrar,* 1:344.

51.TJ Winter, *Ölümün ve Ölümden Sonra Yaşamın Anılması'na giriş: Kitab Dhikr al-mawt wa-ma badahu; The Revival of the Religion Sciences* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), xiii.

52.Buhari, *Kitab er-riqaq,* 41; Müslim, *Kitab adh-zikir,* 14.

53.Tirmizi, *Kitabu'l-Kıyamet,* 25; İbn Mâce, *Kitab ez-zuhd,* 21.

54.Bu söz, tasavvuf metinlerinde sıklıkla bir *hadis* olarak zikredilir, ancak *hadis* alimleri tarafından bir Sufi deyişi olarak kabul edilir : Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşf el-hafa' ve muzil el-ilbas 'mma iştahara min al-ahadîs 'ala alsinat an-nas* (Beyrut: Dar et-Turath al-'Arabi, 1932-33; yeniden basım 1968), 2:384.

55.*Melisa,* 48.

56.Bkz . *Ölümü ve Ahireti Anma: Din Bilimlerinin Yeniden Canlandırılmasının XL. Kitabı,* çev. TJ Kış.

57.*Majis,* 1.

58.Aynı eser, 15.

59.Aynı eser, 18.

60.Aynı eser, 55.

61.Yukarıda bahsedilen Kuran ayetinin Farsça tercümesi.

62.Gazâli, *Ayniyyah,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 192.

63.Mücahid bunu Ali b. Abi Talib. *Ghurar al-hikem'de* kendisine atfedilen sözlerin tarzını takip eder, ancak gerçek sözler arasında değildir.

64.Mücahid bunu Ali b. Abi Talib. Sözleri arasında buna rastlamadım.

65.Gazâli, *Ayniyyah,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 192-193.

66.'Ayn al-Qudat'ın manevi ölüm anlayışının bir analizi için bkz. Leonard Lewisohn, "In Quest of Annihilation: *Imaginalization* and Mystical Death in the *Tamhidat* of 'Ayn al-Qudat Hamadani" in *Classical Pers Sufizm from its Origins to Rumi,* ed . Leonard Lewisohn, 285-336.

67.*Tamhidat,* 288 (374)

68.*Keşfü'l-esrar,* 8:133-134

69.*Tamhidat,* 319 (418).

70.*Tamhidat,* 319-320 (418).

71.*Tamhidat,* 320 (418).

72.*Keşfi'l-esrar,* 4:12.

73.Buhari, *Kitab et-Teheccüd,* 14.

74.*Majis,* 1.

75.*Majis,* 8.

76.*Majalis,* 37. Bu *hadis* genellikle Tasavvuf metinlerinde zikredilir ancak standart *hadis* koleksiyonlarında bulunmaz . Ahmed el-Gazâli'nin aktardığı versiyon diğerlerinden farklıdır, çünkü "beni görür" *(yattali* Cu c *alayya)* fiili "beni kapsar" *(yesa'uni)* yerine geçer . İsmail b. Muhammed Mustamli (ö. 434/104243), *Sharh-i ta'arruf li-madhhab-i tasawwuf,* ed. Muhammad Rawshan (Tahran: Intisharat-i Asatir, 1363 HS/1984), 2:613 ve sekiz yer daha; Rashid ad-Din Maybudi, *Kashf al-asrar wa 'uddat al-abrar,* 1:269 ve altı yer daha; Ebu'l-Qasim al-Kuşeyri, "Beni Rabbimden başka *kimsenin kuşatmadığı bir anım var* " şeklinde *kaydeder. et-tasavvuf,* 79; ve Ebu Nasr es-Serrac, "Allah ile bir anım var ki, beni Allah'tan başka O'nun yanında kuşatan bir anım var ", *Kitab al-Luma',* ed. 'Abd al-Halim Mahmud ve Taha 'Abd az-Zaqi Surur (Kahire: Dar al-Kutub al-Hadithiyyah, 1970), 115.

77. *Majis,* 29.

78. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 20 (çev., 39); ed. Ritter, 37; ed. Rabbani, 170.

79. *Majis,* 11.

80. *Hadis-i kudsi* gibi ifade edilen bu söz, birçok tasavvufi metinde *geçmektedir* . Sufiler, bu tür sözlerin aslında kanonik olmadığını çok iyi biliyorlardı, ancak onları İlahi Olan'ın bir yönünü ifade ediyormuş gibi aktardılar.

81. *Majis,* 11.

82. “Erkekliğin nakit parası”, manevi arayıcının gerçek durumunu ifade eder. Ahmed el-Gazâli, ruhu saf metalden, karışık metalden veya tamamen katışıksız metalden olabilen madeni paraya benzetiyor.

83. Yani bakkal, satılanı tartacak, böylece uygun fiyat ödenecek. Burada kıyamet günü yapılan iyilik ve kötülüklerin tartılmasından söz edilmektedir.

84. Gazâli, *Mektup,* ed. Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 252.

85. *Majis,* 60.

86. *Makalat-ı Şemsi Tebrizi,* 323; 147.

87. Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya' ulümed-din,* 2:203.

88. Bakınız örneğin *Mirsad al-ibad,* 281.

89. Buhari, *Kitab Bad' al-wahy,* 3. Ahmed el-Gazâli'nin manevi soyundakilerin bu *hadisi* manevi inziva uygulamasını emretmek için nasıl kullandıklarına dair bir örnek için bkz. Necmeddin Daya Razi, *Mirsad al-ibad,* 281.

90. Abdullah b. Ömer, “Resulullah *(s.a.v)* Ramazanın son on gününde tam bir takva *(yatakifu) yapardı* .” Buhari, *Kitabu'l-İtikaf,* 1.

91. İbn Mâce, *Kitab al-Fitnah, bab al-Uzlet.*

92. Al- *Kuşeyri, ar-Risalah al-Kuşeyriyyah,* 102. Barbara Von Schlegell tarafından İngilizceye çevrildi, *Principles of Sufizm* (Berkeley: Mizan Press, 1990),20

Diğer alıntılarla tutarlılığı korumak için bu monografta atıfta bulunulan tüm pasajları yeniden tercüme ettim. Tüm çevirilerim Profesör Von Schlegell'in çevirisine borçludur.

93. Aynı eser, 103; Von Schlegell, 22.

94. Aynı eser, 102; Von Schlegell, 21.

95. Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya',* 2:205, Zü'n-Nun el-Mısri'ye atfedilir.

96. Aynı eser, 2:205.

97. Bu çalışmaların devam eden etkisine ilişkin bir çalışma için bkz. Qamar ul Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* (Londra/New York: Routledge/Curzon, 2002) ve Erik S. Ohlander, *Sufizm in an Age of Transition .*

98. Shihab ad-Din Abu Hafs 'Umar *es-Suhreverdi, Awarif al-maarif,* 190; Necmeddin Razi, *Mirsad al-ibad min al-mebda' ila'l-mMad,* 281.

99. Bakınız Kuran 2:51: *Ve [hatırlayın] Musa'ya kırk gece farz kılmıştık ve siz zalimler iken o yokken buzağıyı kaldırdınız.*

1 00. olarak-Sühreverdî, *Awarif el-maarif,* 196.

101. Razi, *Mirsad el-'ibad,* 281 (çev, 279).

102. ᶜ*Awarif al-maarif,* 196.

103. *Mirsad al-dbad,* 282.

104. *Awarif al-maarif,* 203.

105. a.g.e.

106. *Mirsad al-dbad,* 284.

107. *Awarif al-maarif,* 190.

108. Kurban Bayramını (Zilhicce ayının 10. günü) takip eden üç gün, Hac bayramında.

109. Bu, Abdurrahman as-Sulami'nin *Kitab al-Arbadn fi't-tasawwuf,* ne (Hyderabad, 1950) adlı eserinde alıntı yaptığı versiyondur ; ve Muhammed 'Abd ar-Rahman as-Sakhawi, *Tahhrij al-Arbain as-Sulamyyah fi't-tasawwuf,* ed. 'Ali Hasan 'Ali 'Abd al-Hamid (Beyrut: al-

Maktab al-Islami, 1988). Ahmed et-Tusi tarafından *Bavariq al-ilma,* 79'da başka bir versiyon zikredilmiştir. Bir başka versiyon da *es-Serrac'ın Kitab al-Luma, 345'te* bulunur .

110. Hemedani, *Tamhidat,* 251.

111. İbn Hacer el-'Askalani, *Lisan el-mizan,* 1:293.

112. Necmeddin Kübra, *Fawa'ih,* 45. Bu hikâyenin bazı varyasyonlarıyla birlikte başka bir anlatımı *es - Sarrac'ın Kitab al-Luma,* 363'ünde bulunur.

113. Ali b. 'Osman el-Cullabi el-Hucviri, *Keşf el-Mahcûb,* ed. Valintin Zhukofski (Tahran: Kitabkhaneh-yi Tahuri, 1383 HS), 541. RA Nicholson tarafından İngilizce'ye *çevrildi, Kashf al-Mahcûb of al-Hujwiri: The Oldest Pers Treatise on Sufizm* (Londra: Luzac & Co., 1911; yeni baskı 1976), 416. Bazı alıntılarda Nicholson'ın çevirisini yakından takip ettim; diğerlerinde tutarlılık adına yeniden tercüme ettim. Yine de, yeniden çevirmeyi seçtiğim pasajlarda rehberlik etmesi için Nicholson'a minnettarım.

114. Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya* ', 2:249.

115. Es-Serrac, *Kitab al-Luma,* 342.

116. Al-Hujwiri, *Keşf el-Mahcûb,* 534; Nicholson, 412.

117. Vincent J. Cornell, ed. ve çev., *The Way of Abu Medyan* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), 82.

118. Es-Serrac, *Kitab al-Luma,* 342; Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya'*, 2:269.

119. Yeri *zikir* içinde *sama* iyi de "Tasavvuf Müziği nedir" adlı makalesinde sırasında Jean tarafından ifade edilebilir *Ortaçağ Pers Sufizm, Legacy of* ed. Leonard Lewisohn (Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992), 286:

Birçok Sufi melodisi. . . *zikir* şeklinde işaretlenir . Bazılarında, *zikir* formülü, farklı bir melodi için temel sağlar. Diğerlerinde, melodi bağımsız olarak çalışır, ancak uyumlu olan dinleyici, *zikri* içsel olarak okumak için bir çağrı hissedebilir . Diğer durumlarda, sadece *zikrin* 'tadı', bir hatıra ve bir farkındalık kalır . Bu nasıl olur? Müzisyen kendisi 'anma' bir tutum içinde onun ruhsal enerji tüm seferber çünkü öyle *(zikr),* onun yatırım aynı toplam konsantre bilinç ile yaptığı şarkının sözlerini ve seslerini çıkaran *zikr* .

120. Ayrıntılı bir çalışma için *sama* [1], *bakınız* Kenneth S. Avery, *Dinleme ve Altered States: A 'Erken sama Psikoloji.*

121. El-Hucviri, *Keşf el-Mahcûb,* 544-545; Nicholson, 418-419. Nicholson'a atıfta bulunan çevirim.

122. En kapsamlı inceleme *Şehid-Bazi* Cyrus Ali Sargar, bulunabilir *İbn Arabi ve 'Irakî Yazılarında Güzellik, Sevgi, ve İnsan Formu: Tasavvuf Estetik* özellikle bölüm: (Güney Üniversitesi Carolina Press, 2011 Columbia), 5. Awhad ad-Din *Kirmani'nin shahid- bazi* ile olan ilişkisi Lloyd Ridgeon, "The Controversy of Shaykh Awhad al-Din Kirmani and Handsome, Moon-Faces Youths: A Case Study of *Shahid-Bazi* in Medieval Sufizm," *Journal of Tasavvuf Çalışmaları* 1 (2012), 3-30. Leonard Lewisohn, *Hafız ve Aşkın Dini,* 3-73'te "Ortaçağ Pers'inin Sosyo-tarihsel, Edebi ve Mistik Ortamında Hafız" adlı denemesinde Hafız'ın eserlerinde *shahid-*bazi'ye de değinir .

123. *Tamhidat,* 296 (388).

124. Müslim, *Kitabü'l-birr* .

125. Ruzbihan Baqli, *Le Jasmin des Fideles d'amour, Kitab-e 'Abhar al-'ashiqin,* ed. Henri Corbin ve Muhammed Mu'in. Bibliottheque Iranienne, 8 (Tahran: Intisharat-i Manuchihri, 1365/1981), 3 (4).

126. *Abhar al-'ashiqin,* 35 (79). Ruzbihan Bakli'nin Sufi geleneğindeki yeri hakkında bkz. Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Pers Sufizm* (Londra: RoutledgeCurzon, 1996). Aşkla ilgili öğretilerinin bir incelemesi için bkz. Carl W. Ernst "The Stages of Love in Early Pers Sufizm from Rabi'a to Ruzbihan", *Classical Pers Sufizm from its Origins to Rumi,* ed. Leonard Lewisohn (Londra/New York) : Khaniqahi Nimatullahi, 1993), 435-455. Ruzbihan Bakli'nin öğretilerinin ed- *Deylemi'nin 'Atf al-elif al-ma'luf'undakilerle* ilişkisi üzerine bir çalışma için, bkz. Masataka Takeshita, "Continuity and Change in the Tradition of Shirazi Love Mysticism," *Orient* XXIII (1987), 113-131.

127. *Abhar al-'ashiqin,* 17 (35)

128. Arapça'nın Farsça çevirisi silindi.

129. *Tamhidat,* 320 (419-420).

130. *Melisa,* 24.

131. Bu dönemde tasavvuf üstadına bağlılık vurgusu yapılırken, tarikatlar geliştikçe daha resmi bir kurum haline geldi. Bakınız Ahmet T. Karamustafa, *Sufizm: Biçimlendirici Dönem* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007), 114-134.

132. *Majis,* 3.

133. Aynı eser, 21.

4. Bölüm: Ahmed el-Gazâlî'nin Öğretilerinin Kökenleri

1. Bu temanın en canlı ve gelişmiş tedavisi *Aynu'l* - Kudat'ın Temhidatı'nda bulunur. Aslında metnin ana temalarından biridir; *baştan* sona tartışılır ve ima edilirken, en kapsamlı tedavi *Temhidat* #283-303, 221-233'tedir. Satanology of 'Ayn al-Qudat, 'Attar ve diğerleri

için bkz. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Pyschology* (Leiden: EJ Brill, 1997), esp. 122-183.

2. Ebu'l-Mugit el-Hüseyin b. Mansur al-Hallac, (Paris: P Geuthner, 1913), 41-43. Bu çeviri, Michael Sells in *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings* (NY: Paulist Press, 1996), 274'ün çevirisine dayanmaktadır .

3. a.g.e. 45-47.

4. *Majis,* 13.

5. Louis Masignon, Ahmed el-Gazâli'nin Bağdat'taki Behruz *Ribat'taki* vaazlarında *Tavasin'den* bölümler okuduğunu ileri *sürer* (*The Passion of Hallac,* 2:162). Ancak bu iddia kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır.

6. İbnü'l-Cevzi *el-Muntazam,* 17:239.

7. *Tamhidat,* 224.

8. Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928; yeniden baskı, Cambridge: Oneworld, 1994); Annemarrie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları,* 55.

9. *Mistik Rabia,* 55.

10. Martin Lings, *Sufi Poetry* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2004), 4.

11. Ash-Shibli'nin aşk üzerine pek çok sözünün bir listesi için bkz. Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1995), 1:654665.

12. Abu l-Qasim al- *Kuşeyri, ar-Risalah al-Kuşeyriyyah fi 'ilm at-tasawwuf* (Beyrut: Dar al-Khayr, 1413/1993), 324. İngilizce'ye Çeviren Barbara Von Schlegell, *Principles of Sufizm* (Berkeley, CA : Mizan Matbaası, 1990). Makale boyunca tercüme edilen teknik kelime

dağarcığındaki tutarlılığı korumak için bu yazıda alıntılanan tüm pasajları yeniden tercüme ettim, ancak diğer birçok açıdan Profesör Von Schlegell'in tercümesini takip ettim.

13.El *Kuşeyri, Risalah,* 321.

14.Ahmed el-Gazâli, et *-Tajrid fi kelimet-i tevhid,* 41; trans. Gramlich, *Das Wort des Einheitsbekenntnisses,* 30. Bu, tasavvuf metinlerinde sıklıkla zikredilen ancak hiçbir kanonik koleksiyonda yer *almayan* ünlü bir *hadis kudsisidir* . Ahmed el-Gazâli'ye atfedilen *Bahr al-mahabbah fi asrar al-muwaddah fi tefsir Yusuf Suresi'nin* başında da zikredilmektedir (Bombay: np, 1984), 2.

15.*Sevânih,* ed. Pourjavady 15/33; ed. Rabbani 166; ed. Ritter, 28.

16.a.g.e., ed. Pourjavady, 32/54 (39); ed. Ritter, 60 (39); ed. Rabbani, 181 (38).

17.a.g.e., ed. Pourjavady, 45/62 (48); ed. Ritter, 73 (44); ed. Rabbani, 189 (53).

18.a.g.e., ed. Pourjavady, 10/27 (4); ed. Ritter, 18 (4); ed. Rabbani, 161 (3).

19.*Fahreddin* Irakî, *Eama'at,* ed. Muhammed Khaqavi (Tahran: Intisharat-i Mulla, 1371 HS), 119; WC Chittick ve Peter Lamborn Wilson tarafından İngilizce tercümesi, *Fakhr ad-Din 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), 117. (Benim tercümem).

20.a.g.e., ed. Pourjavady, 10/26 (4); ed. Ritter, 17 (4); ed. Rabbani, 161 (3).

21.Muhammed İbnü'l-Münevver (ö. 598-9/1202), *Esrar et-tevhid fi makamat eş-şeyh Abi Said,* ed. Muhammed Rida Shafi'i Kadakani (Tahran: Intisharat-i Agah, 1366 HS; yeni baskı, 1376 HS); John O'Kane tarafından İngilizce çeviri, *The Secrets of God's Mystical Oneness [Asrar at-Tevhid]* (Costa Mesa ve New York: Mazda Press ve Bibliotheca Persica, 1992).

Nasrollah Pourjavady içeren bazı ifadelerin savunuyor *Asrar at-Tawhid,* Ebu Said zamanında yaygın değildi böylece 5/11 fikirlerin tarihsel gelişmeleri incelemek için bu çok güvenilmez bir kaynak yapma tartışmaların bilinçli olarak görünmektedir Yüzyıl. Pourjavady, *Ru'yat-i mah dar asman* (Tahran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1375 HS/1996), 238.

22.Gençliğinde cömert bir hayattan tövbe ettikten sonra, Balkhi bilgi için İran, Irakî, Arabistan, Suriye ve Mısır'da çok seyahat etti. Pek çok talebesinin bulunduğu Horasan bölgesine yerleşti. *Zühd* pratiğini bu bölgeye ilk *getirenlerden* biri olarak kabul edilir, zühd ve *tevekküle* olan vurgusuyla *tanınır* ve manevi halleri ilk tartışanlardan biri olduğu söylenir. Ebu Abdurrahman es *-Sülami, Tabakat es-sufiyyah,* ed. Nur ad-Din Sharibah (Kahire: Matba'at al-Madani, 1987), 61-66; Şemseddin Ebu Abdullah M. b. Ahmed adh-Dhahabi, *Siyar 'atom an-nubala',* ed. Shu'ayb Arnaut ve diğerleri (Beyrut: Mu'assasah ar-Risalah, 1996), 9:313-316; Nur ed-Din Abdurrahman Jami, *Nafahat al-uns min hadarat al-quds,* ed. Mahmud 'Abidi (Tahran: Intisharat-i Ittila'at, 1380 HS), 46-47; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. ve 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1992), cilt. 2, 545-549; Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums,* cilt. 2, 13-62.

23.Shaqiq Balkhi, *Adab al-'ibadat,* Editör P *Nwyia, Trois oeuvres inedites de mystiques Muslimans* (Beyrut: Dar al-Mashriq, 1982), 17-22.

24.Shaqiq Balkhi, *Adab al-'ibadat,* 18.

25.Aynı eser, 19.

26.Aynı eser, 19.

27.Aynı eser, 20.

28.Aynı eser, 20.

29.Aynı eser, 20.

30.Aynı eser, 21.

31.Aynı eser, 22.

32.Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemi, *'Atf al-elif al-ma'luf 'ala'l-lam al-ma'tuf: Livre de l'inclinasion de l'alif uni sur le lam inlcline,* ed. JC Vadet (Kahire: L'Institute Francais d'Archeologie Orentale, 1962), 2. Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmoud Abul Latif al Shafie'nin İngilizce çevirisi, *A Treatise on Mystical Oneness* (Edinbugh: Edinburgh University Press, 2005). Tüm çevirileri Bell ve Al Shafie'nin çevirileriyle karşılaştırdım, ancak teknik Sufi terimlerinin çevirisinde tutarlılığı korumak için kendi çevirilerimi tutmayı seçtim.

33.ed-Deylemi, *'Etfi'l-elif,* 151.

34.Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love Between the Arabs: The Development of the Tür* (New York: New York University Press, 1972).

35. *a.g.e.* 10. Batı akademik literatüründe mevcut olan *âşk ile* ilgili çeşitli pozisyonların en kapsamlı tartışması için bkz. bölüm 3, bölüm II. Ayrıca bkz. Massignon, *The Passion of al-* Hallac, 1:340-358.

36. *Atf el elif,* 5.

37. Aynı eser, 5.

38. Cüneyd'in önemi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Sufizm: The Formative Period* (Berkely, University of California Press, 2007), böl. 1; özellikle s. 15-18.

39. *ᶜAtfi'l-elif,* 18.

40. Aynı eser, 20.

41. Giffen'in gösterdiği gibi, aşkın aşamalarının bu tür ana hatları seküler aşk geleneğinde yaygındır. Ama Deylemi'nin aşk evreleriyle doğrudan paralellikler bulamadım.

42. *ᶜAtfi'l-elif,* 24.

43. Aynı eser, 111.

44. Ebu'l-Hasan Sumnun b. Cüneyd'in Bağdat'taki çağdaşı olan Hamza el-Muhibb, Cüneyd gibi hem Sari es-Sakati'nin hem de Muhammed b. Ali el-Kassab el-Bağdadi. Tasavvufun erken dönem "esrik ekolünün" ünlü bir örneğidir. O, aşırı bağlılık biçimleriyle ve yalnızca insanları değil, canlı ya da cansız tüm nesneleri karıştırdığı söylenen aşk üzerine halka açık vaazlarıyla tanınırdı. Sulami, *Tabaqat as-sufiyyah,* 196-198; Jami, *Nafahat al-uns,* 100-101; Ebu Nuaym Ahmed b. 'Abdallah al-İsfahani, *Hilyat al-evliya' ve tabaqat al-asfiya',* ed. Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata' (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1997), 10:329-330; Arberry, *The Doctrine of the Sufis,* 164-165; *Muslim Saints and Mystics* (Londra, 1996), 239-240.

45. ' *Atf el-elif,* 111-112.

46. Aynı eser, 25.

47. Kuran'a Atıf 76:1: *İnsanlara hiçbir şeyin anılmadığı bir an geldi mi?*

48. Bu, her şeyin İlahi Söz aracılığıyla yaratıldığı inancına bir göndermedir. İlahi Söz aracılığıyla yaratılışla ilgili İslami inançların geniş bir tartışması için bkz. Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

49. ᶜ*Atf al-elif,* 26. Bu, bu sözün herhangi bir Sufi metninde korunan ilk örneği gibi görünüyor. Louis Massignon'a göre, aynı pasaj Ruzbihan *Bakli'nin Mantıq al-asrar,* ML ms., f. Ki burada 56b, *âşk* ile değiştirildiği *mahabbah;* Massignon, Hallac'ın *Tutkusu,* 3:102.

50. *Atf el-elif, 27.*

51. Bu, " *Şşk,* ilk ateşin *nurunun ateşidir* " *şeklinde* de okunabilir .

52. *Atf el-elif,* 44.

53. Aynı eser, 28.

54. *Aynı eser,* 44. *En-Nahut,* formlar ve madde bedenler dünyasına ait gerçeklik seviyesidir. *El-Lahut, İlâhînin* mükemmel sıfatlarını *kendinde* kendisine ifşa ettiği *mertebedir* . *Al-Lahut,* çoğu zaman, belirlenmemiş İlahi *Öz'den* sonraki ilk İlahi belirlemenin seviyesi olarak kabul edilir.

55. Aynı eser, 36-37.

56. Aynı eser, 20.

57. Aynı eser, 37.

58. el-Hüseyin b. Mansur al-Hallac, *Divan al-Hallac,* ed. Sa'di Dannawi (Beyrut: Dar as-Sadir, 1998), 65.

59. Aynı eser, 31.

60. Erken dönemde tasavvufa muhalefetin incelemeleri için bkz. Massignon, *The Passion of al-Hallac,* cilt. 1, bölüm. 5 & 6; ve Frederick De Jong ve Bernd Radtke ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden: EJ Brill, 1999).

61. Ebu Nasr as *-Sarraj et* -Tusi, *Kitab al-Lumaj* ed. 'Abd al-Halim Mahmud ve Taha 'Abd az-Zaqi Surar (Kahire: Dar al-Kutub al-Hadithiyyah, 1970), 87.

62. Aynı eser, 87.

63. Aynı eser, 87.

64. Aynı eser, 88.

65. Aynı eser, 88; Son satır ünlü bir başka versiyonudur *Kudsi Hadiste,* olarak bilinen *hadisin bir-Nawafil* (*Hadis* nafile dualar): "Allah 'dedim arkadaşım doğru düşmanlık gösteren kim oldu, onunla savaş halinde değilim. Kulum, bana farz olan farzlardan daha sevimli bir şeyle Bana yaklaşmaz ve kulum, ben onu *sevinceye* kadar, *nafile* ibadetlerle (*nafile*) Bana yaklaşmaktan vazgeçer ; Onu sevdiğim zaman, işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağıyım." Buhari, *Kitab*

er-Riqaq, 38. Burada alıntılanan versiyon, Ali b. 'Osman el-Cullabi el-Hucviri, *Keşf el-Mahcûb,* ed. Valintin Zhukofski (Tahran: Kitabkhaneh-yi Tahuri, 1383 HS), 393.

66.*Kitab al-Lumaj* 65.

67.Aynı eser, 66.

68.Aynı eser, 81.

69.İran'ın Cibal eyaletinin yerlisi olan el-Mekki, ilk olarak en-Nuri'nin arkadaşı olan Ebu Said el-A'rabi (ö. 341/952) ve Cüneyd ile Mekke'de tasavvuf eğitimi aldı. Bağdat'ta. El-Mekki daha sonra Bağdat'a gitti ve burada es-Serrac ile çalışmış olabilir. Oradan Basra'ya gitti ve burada Sehl-i Tustari'nin (ö. 283/896) öğretileri etrafında gelişen ve Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Salim (ö. 356/967), Sehl-i Tustari'nin ömür boyu arkadaşı olan Muhammed b. Salim. (Es-Sulemi, Tabakat, 427.) Alimler, *el* -Mekki'nin daha genç olan İbnü's -Salim ile doğrudan teması olup olmadığı konusunda ihtilafa düşerler . Farklı görüşler ve birincil kaynaklardaki destekleri hakkında bir tartışma için bkz. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sehl et-Tustari (ö. 283/896)* (Berlin/NY). : Walter de Gruyter, 1980), 25-26. Louis Massignon, Bernd Radtke ve Gerhard Bowering tarafından gözlemlendiği gibi, al-Makkfs *Qut al-qulub,* Salimiyyah hareketinin öğretilerini temsil eder. (Massignon— [B. Radtke], EI, 8: 993-994 [mad. “Salimyyah”]; Gerhard Bowering, *Mystical Vision,* 26.) Al-Mekki sık sık Ebu'l-Hasan'dan “Şeyhimiz” olarak bahseder ve Sehl et-Tustari'ye “İmamımız” olarak. Ancak Sufilerin birçok tercihinden bahsederken, onun yazıları Salimiyyah'ın öğretileriyle sınırlı değildir.

70.El-Mekki en etkisiyle İçin *QUT el-i kulûbun* el-Gazâli'nin üzerine *İhya',* Saeko Yazaki, bkz *İslam Tasavvuf ve Ebu Talib el-Mekki: Kalp Rolü* (Londra: Routledge, 2013); H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al* -Ghazzali

(Jerusalem: The Magnes Press, 1975), 34-35; Kojiro Nakamura, "Makki and Gazâli on Mystical Practices," *Orient* (Tokyo), 20 (1984), 83-91; Mohamed Sherif, *Gazâli's Theory of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1975), 105-107.

71.AJ Arberry, *Sufizm: İslam mistiklerinin bir açıklaması* (Londra: George Allen & Unwin, 1950; yeniden baskı, 1969), 68.

72.*Kut'ul-kulub'un* odak noktası tasavvufun pratik yönü ise, entelektüel yön, *el-Mekki'nin* daha sonraki risalesi *Tlm el-kulub'da (Kalplerin Bilgisi)* daha yaygındır . Gerhard Bowering'in gözlemlediği gibi, "Bu metnin büyük bölümleri kesinlikle ezoterik, coşkulu bir Tasavvuf olarak işaretlenmiştir ve *Qut al-qulub'da* açıklanan ayık disiplinli Sufizm ile bariz bir zıtlık *içindedir*" (Bowering, *Mystical Vision,* 27). " *Samimiliğin Niteliği ve Kalbdeki* Samimiyetin Dereceleri" başlıklı geniş bölüm ve " *Aşkla* İlgili *Sözler* " başlıklı daha kısa bir bölüm olan *Tlm el-kulub,* başlığın da gösterdiği gibi, aşka daha fazla odaklanan Sufi öğretileri hakkında çok az fikir vermektedir. bilgi, tanıma ve bilgelik *(hikmah).*

73.Ebu Talib Muhammed b. Ali b. 'Atiyyah al-Harithi al- *Mekki, Qut al-qulub fi mMamalat al-mahbub wa-vasf tariq al-murid ila makam et-tevhid,* ed. Basil Uyun as-Sud (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1417/1997), 2:83.

74.Aynı eser, 85.

75.Aynı eser, 86.

76.Arberry, *SEI,* 210, art. "Kalabadi."

77.Arberry, *Tasavvuf,* 69.

78.Alexander Knysh, *İslami Mistisizm: Kısa Bir Giriş* (Leiden: EJ Brill, 2000), 123.

79.El-Kelebâzi'nin erken dönem Sufi geleneğindeki yeri hakkında bir tartışma için bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Sufizm: Erken Dönem,* 67-71.

80.el-Kelebâzi, et -*Ta'arruf li mezhep ehl et-tasavvuf,* 106; AJ Arberry, *The Doctrine of the Sufis,* 97. Çevirimi Arberry'ninkiyle karşılaştırdım, ancak tutarlılığı korumak için kendi çevirilerimi kullanmayı seçtim.

81.El-Kelebâzi, et -*Ta'arruf,* 101; Arberry, *Doktrin,* 85. (Benim Çeviri)

82.Ebu Abdullah Said b. Yurid an-Nibaji, kesin tarihlerinin kaydedilmediği az bilinen bir Sufidir: adh-Dhahabi, *Siyar a'lam an-nubala',* 9:586.

83.Kelebâzi, 128; Arberry, *Doctrine,* 85. Bu da şöyle okunabilir: "Aşk sebebe bağlı değildir." Bu alıntıyı metinde olduğu gibi *aktarırken, Şerh-i Ta'arruf li mezhep-i mezhebi* takip ediyorum. İsmail b. Muhammed Mustamli'nin *tasavvufu,* ed. Muhammad Rawshan, (Tahran: Intisharat-i Asatir, 1363 HS/ 1984), 1400.

84.El-Mustamli, *Şerh-i Ta'arruf,* 1389.

85. Aynı eser, 1391-1392. Bu çeviri, aynı pasajın William Chittick tarafından yapılan çevirisinden alınmıştır, *Divine Love,* 288.

86. *Risale,* 319; Von Schlegell, *Tasavvufun İlkeleri,* 328.

87. *Risale,* 319; Von Schlegell, *Principles of Sufizm,* 330. Benzer bir söz, Sümnun al-Muhibb'e ed-Deylemi tarafından *atfedilir, Atf al-elif,* 13.

88. *Risalah* 321; Von Schlegell, 330.

89. Aynı eser, 321; Von Schlegell, 330.

90. Aynı eser, 321; Von Schlegell, 330.

91. Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. Cafer el-Bağdadi el-Kattani, Bağdat doğumlu ve el-Cüneyd, an-Nuri ve Ebu Said el-Kharraz'ın arkadaşı. Daha sonra 322/934 yılında vefat ettiği Mekke'ye gitti. Jami, *Nafahat al-Uns,* 181; Ebu *Nuaym* el-İsfahani, *Hilya,* 10: *365-366* .

92. *Risalah,* 322; Von Schlegell, 332.

93. Basra'ya dört fersang uzaklıktaki küçük bir köy olan Ublulуh'un yerlisi, daha sonra Cüneyd'in arkadaşı olan Ebu Ya'kub en-Nahracuri'nin hocasıydı; büyük ihtimalle *hicri* üçüncü asrın ikinci yarısında yaşamıştır ; Jami, *Nafahat al-Uns,* 131.

94. *Risale,* 322; Von Schlegell, 332.

95. Aynı eser, 323; Von Schlegell, 333.

96. Aynı eser, 324; Von Schlegell, 334.

97. Aynı eser, 325; Von Schlegell, 336.

98. Aynı eser, 324; Von Schlegell, 334.

99. Aynı eser, 327; Von Schlegell, 339; son satır, ünlü *Nevafil Hadis'ine bir göndermedir,* Buhari, *Kitab ar-Riqaq,* 38. Bkz. not 64.

100. Aynı eser, 321-2; Von Schlegell, 330-331.

101. El-Hujwiri, günümüz Afganistan'ında Gazne bölgesinden bir İranlı Sufi idi. Tasavvufu, Bağdat'taki eş-Şibli ve el-Cüneyd çevresine bağlı olduğu Ebu'l-Fadl el-Khuttali'nin yanında okudu (Knysh, *İslami Tasavvuf,* 133). Ayrıca, risale boyunca adı geçen diğer birçok Sufi şeyh ile çalıştığı Irakî'a gitti.

102. *Kashf al-Mahcûb, Farsça'daki* en eski Sufi el kitabıdır. Farsça tasavvuf üzerine günümüze *ulaşan* en eski risale, Ebu İbrahim İsmail b, Muhammed el-Mustamli (ö. 1042-1043) tarafından yazılan *Şerh-i Ta'arruf li mezhep-i tasavvuftur* .

103. Al-Hujwiri, *Keşf el-Mahcûb,* 397; İngilizce'ye RA Nicholson tarafından *çevrilmiştir, Kashf al-Mahcûb of al-Hujwiri: The Oldest Farsça Treatise on Sufizm* (Londra: Luzac & Co., 1911; yeniden basım 1976), 308. Bazı alıntılarda Nicholson'ın çevirisini yakından takip ettim, diğerleri I teknik terimlerin yorumlanmasında tutarlılığı korumak için yeniden çevrilmiştir.

104. *Keşf el-Mahcûb,* 398; Nicholson, 308.

105. *Safwat* aynı kökten olan, *tasavvuf* sfy. Bu, *Sufi* kelimesi için önerilen birçok kökenden biridir .

106. *Keşf el-Mahcûb,* 398; Nicholson, 308.

107. Aynı eser, 401-2; Nicholson, 311.

108. Aynı eser, 400; Nicholson, 310. (Benim tercümem).

109. Aynı eser, 401; Nicholson, 310. (Benim tercümem).

110. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 55/80; ed. Ritter, 75-76; ed. Rabbani, 199.

111. Ahmed el-Gazâli, *Mecalis.*

112. Maybudi'nin *Keşfü'l-Asrar'ında* Ensari'ye atfedilen pasajların bir kısmı, *Menazil es -sa'irin* ve *Sad Medyen* gibi özgünlüğü tespit edilebilen eserlerden alınmıştır . Bununla birlikte, diğer pasajların gerçekliğini doğrulamak zordur. Şafii-Kadkani, Maybudi'nin aldığı şerhin, Herat'ın başka bir Sufi öğretmeni olan Ebu Ahmed Ömer b. Abdullah b. Muhammed el-Haravi (ö. yaklaşık 400/1009); bkz. Shafi'i-Kadkani, "Pir-i Hirawi ghayr az Khwajah 'Abdallah Ansari Ast," *Namah-yi Baharestan,* 10, 15, 2009, 175-192. Şafii-Kadkani'nin bulguları doğruysa, *Sevanih'in oluşumundan* tam yüz yıl önce aşkın doğası hakkında daha açık bir söylem *oluşturacaktır* .

113. Bu metinlerin derlenme biçimiyle ilgili ayrıntılar için bkz. Serge Beaurecueil, "Khwaja Abdullah Ansari (396-481H./1006-1089), Mystique Hanbalite," Recherches d'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XXVI, Beirut, 1965 ; ve AG Ravan Farhadi, *'Abdullah Ansari of Herat* (1006-1089 CE): *An Early Sufi Master* (Richmond Surrey: Curzon, 1996); idem., "Heratlı Abdullah Ensari'nin Yüz *Temeli* ," *Klasik Fars Tasavvufu: Kökenlerinden Rumi'ye,* ed. Leonard Lewisohn, 381-399. Farhadi'nin gözlemlediği gibi, "Ensari büyük bir yazar olarak kabul edilir ve buna rağmen neredeyse hiç *yazmaz* " *'Heratlı Abdullah Ansari,* 19.

114. 'Abdallah Ansari, *Manazil al-sa'irin/Les etapes des itinerants vers Dieu.* Metin ve çeviri S. de Laugier de Beaurecueil (Kahire: Imprimerie de l-Institut Frangais d'Archeologie Orientale, 1962), 71-72.

115. a.g.e., 109.

116. 'Abdallah Ansari, *Mahabbat Namah,* içinde *Majmu'ah-yi rasa'il-i farsi-yi Khwajah 'Abd Allah Ansari,* ed. Muhammed Sarwar Mevla'i (Tahran: Intisharat-i Tus, 1377/1998), 367

117. 'Abdallah Ansari, *Sad Maydan,* içinde *Majmu'ah-yi rasa'il-i farsi-yi Khwajah 'Abd Allah Ansari,* 333.

118. *Mahabbat Namah,* 367.

119. *Mahabbat Namah,* 356-357.

120. Ebu Hamid el-Gazâli, *İhya' 'ulum ad-din,* 4:257.

121. Aynı eser, 4:257.

122. Aynı eser, 4:259; el- *Kuşeyri, Risalah,* 326; Von Schlegell, 337.

123. *İhya',* 4:259.

124. Aynı eser, 4:259.

125. *Ta'arruf,* 128.

126. *İhya',* 4:259.

127. Bu *âşk'* görüşüne bazı paralellikler dünyevi aşk geleneğinde bulunabilir. Örneğin *Risalah fi'l-âşk* al *-Jahiz* (ö. 255/868-9) *adlı* eserinde ' *âşk'i hubb'ı* aşan *şey* olarak tanımlar (Giffen, *Theory of Profane Love Between the Arabs,* 85). Ancak tasavvufî aşk tartışması ile dünyevi aşk geleneğininkiler arasındaki olası bağlantılar bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

128. *İhya',* 4:260.

129. Aynı eser, 4:263.

130. Aynı eser, 4:263.

131. Aynı eser, 4:263.

132. Aynı eser, 4:264.

133. Aynı eser, 4:264.

134. Aynı eser, 4:265.

135. Aynı eser, 4:265.

136. Aynı eser, 4:265.

137. Aynı eser, 4:261.

138. Aynı eser, 4:266.

139. Müslim: *Kitab al-iman,* 147; İbn Mâce: *Kitab ad-dua';* Ahmed b. Hanbel: 4:133.

140. *İhya'*, 4:267.

141. Aynı eser, 4:267.

142. Aynı eser, 4:268.

143. Aynı eser, 4:275-276.

144. Aynı eser, 4:276.

145. Aynı eser, 4:276.

146. *Risale,* 327; Von Schlegell, 338.

147. *İhya'*, 4:276.

148. Aynı eser, 4:277.

149. Aynı eser, 4:276.

150. age ., 4:277.

151. El-Mustamli, *Şerh-i TtAarruf,* 1391-1392.

152. *İhya'*, 4:277.

153. Aynı eser, 4:286.

154. Ebu Said Fadl b. Ebi'l-Hayr Muhammed b. Ahmed el-Mihani as-Sufi - Horasan'da çilecilik, inzivaya çekilme ve mucizeler gerçekleştirme ile tanınan bir Sufi şeyhi. Sülemî'nin yanında oturduğu söylenir ve İmam el-Haramayn el-Cüveynî'nin ondan rivayetler naklettiği

rivayet edilir. Adh-Dhahabi, *Siyar a'lam an-nubala'* ,17:622; Tac ad-Din Ebu Nasr Abdülvehhab b. Ali olarak-Subkî, *en-Tabaqat el-Shafiiyyah el-Kübra* (Cairo Tsa'l- Babi el-Halebî, 1964-1976), 5: 306.

155. *İhya'*, 4:286.

156. *Keşf*, 398; Nicholson, 308.

157. *İhya'*, 4:267

158. 'Abdallah Ansari, *Chihil wa daw fasl,* in *Majmuah-yi rasa'il-i farsi-yi Khwajah Abd Allah Ansari,* 111.

159. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 4/1 (18); ed. Ritter, 5 (1); ed. Rabbani, 156 (giriş).

Bölüm 5: Ahmed el-Gazâlî'nin Aşk Metafiziği

1. Mistik söylemde apophasis tartışması için bkz. Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

2. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 6/21-22 (3), ed. Ritter, 10 (3), ed. Rabbani, 158 (2).

3. *Majis,* 2.

4. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 1/15; ed. Ritter, 2; ed. Rabbani, 154.

5. Bkz. 44:54; 52:20; 55:70-74; 56:22-23, 35-37.

6. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 1/15; ed. Ritter, 2; ed. Rabbani, 154.

7. Chittick, *İlahi Aşk,* 312.

8. Leili Anvar, "Efendimin Işıltısı: Hafız'ın Ebediyet Öncesi Şiirinde Güzellik ve Sevginin Vizyonu", *Hafız ve Klasik Fars Şiirinde Aşkın Dini,* 124.

9. *Keşfü'l-esrar,* 1: 52.

10. *Melisa,* 37.

11. Bu söz Ahmed el-Gazâli tarafından *Mecalis,* 37 ve *Tecrid,* 16'da da *zikredilmiştir* .

12. Kanonik olmayan bir *hadis kudsi'nin* bir *kısmı,* tamamı şöyledir: "Davud, 'Tanrım! Seni ararsam seni nerede bulurum?' " *Kalbi* kırık *olanlarla " dedi ." Kut'ul-kulub,* 1:535; Ebu *Nuaym el-* İsfahani, *Hilyetü'l-evliya',* 2:32; *Keşfü'l-mahcub,* 125 (Musa'ya isnat edilmiştir).); et - *Tecrid,* 20.

13. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 1/15; ed. Ritter, 2; ed. Rabbani, 154.

14. *Majalis,* 37.

15. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 1/15; ed. Ritter, 2; ed. Rabbani, 154.

16. Bo Utas, *Sevânih ile* ilgili olarak *şunu* gözlemler: "Savanih sadece zor değil, aynı zamanda oldukça sıkıştırılmış ve kısmen gizemli bir metin sunar." Dilin bu kullanımı tarafından yaratılan muğlaklıkların analizi için bkz. Savanih of Ahmad Gazâli," *Proceedings of the Second European Conference of Iran Studies,* ed. Bert G. Fragner, Christa Fragner, Gherardo Gnoli, Roxane Haag-Higuchi, Mauro Maggi ve Paola Orsatti (Roma: Institute Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1995), 701-710.

17. Aynı eser, ed. Pourjavady, 45/53 (38); ed. Ritter, 58 (38); ed. Rabbani, 180 (37).

18. Aynı eser, ed. Pourjavady, 22/7 (3); ed. Ritter, 11 (3); ed. Rabbani, 158-159 [2].

19. Genellikle *hadis* olarak *nakledilen* bu meşhur söz, uzmanlar tarafından *şer'î* kabul *görmez* (bkz. *Mücem,* 1261). Tasavvuf metinlerinde sıkça zikredilmektedir.

20. Bu pasajda Ahmed el-Gazâli, kalp ve ruh terimlerini *Sevanih'tekinden* farklı bir şekilde *kullanıyor.* Kalp, *Savanih'te* hakiki *idrakin* nihai yetisi *iken,* burada bu fonksiyonun bir alt mertebesindedir ve dolayısıyla daha sınırlıdır.

21. *Majalis*, 60-61.

22. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 8-9/24 (4); ed. Ritter, 14 (4); ed. Rabbani, 160 (3).

23. *Majalis,* 61. Gazâli'nin bu son satırı *hadis* olarak *zikretip nakletmediği* açık değildir . Hiçbir kaynakta kaydına rastlamadım.

24. Ed. Paul *Nwyia, Trois oeuvres inedites de mystiques musulmans* (Beyrut: Dar al-Mashriq, 1972), 23-182. İbn Ata'nın şerhi de Richard Gramlich tarafından Almancaya çevrilmiştir, *Ebu'l-Abbas b. Ata': Sufi und Koranausleger* (Stuttgart: Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1995).

25. Ed. Paul Nwyia, "Le Tafsir mystique *attribue* a Ja'far Sadiq," *Melanges de L'Universite Saint Joseph,* Beyrut, 43 (1968): 181-230. Çeviren: Farhana Mayer, *Spiritual Gems: The Mystical Qur'an Commentary* Attributed by Farhana Mayer *Sufilerden İmam Cafer es-Sadık'a (ö. 148/765)* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2011).

26. Gerhard Bowering, “The Kuran Commentary of as-Sulami,” in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams,* ed. Wael B. Hallaq ve Donald P. Little (Leiden: EJ Brill, 1991), 46.

27. *Hamriyyah* geleneğinin bir incelemesi için, bkz. F. Harb, “Wine Poetry *(khamriyyat),”, Abbasid belles-lettres, The Cambridge History of Arabic* Teaching, cilt 2, ed. Julia Ashtiyani ve diğerleri

(Cambridge: Cambridge University) Press, 1990), 219-234 ve Philip Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abu Nuwas and the Literary Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1997). Ahmed el-Gazâli'nin üzerinde oynadığı görünen klasik gelenek.

28. *Udhri gazelinin* gelişiminin kısa bir tarihi için bkz. Andras Hamori, "Love Poetry *(Ghazal),*", *Abbasid belles-lettres,* 202-217.

29. Roger Allen, *Arap Edebiyatına Giriş* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 105.

30. Aşkta ölüm temasının bir incelemesi için bkz. Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love Between the Arabs: The Development of a Genre* (New York: New York University Press, 1971), pt. 3, bölüm. 1, "Aşk Şehitleri."

31. Bu kıta hem de atıfta bulunulur *Sevânih* (aşağıda belirtilen) ve, *Majalis* 4 7.

32. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 48-49/65 (65); ed. Ritter, 93 (63); ed. Rabbani, 193-194 (61). Ritter'in versiyonu ayrıca diğer baskılarda bulunmayan iki şiir dizesi içerir.

33. Aynı eser, ed. Pourjavady, 3/17 (1); Ritter, 4 (1); ed. Rabbani, 155 (giriş).

34. Kuran'a Sufi yaklaşımının bir incelemesi için bkz. Kristin Sands, *Sufi Commentaries on the Kuran in Classical Islam* (Londra/New York: Routledge), 2006.

35. Bu, Allah'ın 315 elçi ve 124.000 peygamber gönderdiği söylenen ünlü bir *hadise* yapılan göndermedir *: El-Müsned li'l-İmam Ahmed bin Hanbel,* ed. Muhammed Cemil el-'Attar (Beyrut, Darü'l-Fikr, 1414/1994) (5, 265); viii, 302.

36. *Majalis,* 62.

37. Buhari, *Kitabu'l-İman,* 39, *Kitabu'l-BuyU,* 2; Müslim, *Kitab el-Musafat,* 20; Ebu Davud, 3330; Tirmizi, *Kitabu'l-BuyU,* 1; *Nesa'i, Kitabu'l-BuyU,* 2, *Kitabu'l-Eşribe,* 50; İbn Mâce, *Kitabu'l-Fitan,* 14.

38. *Majalis,* 62-63.

39. Aynı eser, 63.

40. Bunun bir örneği, Richard Gramlich'in et -*Tajrid fi kelime-i tevhid'in* tercümesinde bulunur . Gramlich, modern Sufizm alimlerinin en titizlerinden biri olmasına rağmen, tespit etmediği en az üç alıntı vardır: *Das Wort des Einheitsbekenntnisses,13* (Ar., 8), "Ins Elend gerat der Anbeter des Dinar, ins Elend gerat der Anbeter des Dirham, ins Elend gerat der Anbeter des Kleides": Bu, sık sık alıntı yapılmasına rağmen, kanonik olmayan bir peygamber hadisidir . İsmail b. Muhammed Mustamlks *Şerh-i ta'arruf,* 1071. "Açlığın ve elbisenin kölesi *(katifah) zavallıdır* " diyen başka bir *rivayeti* Ali b. 'Osman el-Hucviri, *Kashf al-Mahcûb,* 68; 14 (Ar., 8); "Wer Gottes ist, Gott ist dessen": Bu kuralsız olan *hadis* da onun Ahmed Gazâli tarafından çağırılır *Majalis,* 29, 42; ve 28 (Ar., 26); "Wie mancher Faster hat von seinem Fasten nichts als den Hunger und der Durst! Wien mancher Beter hat von seinem Gebet nicht als die Muhe und die Anstregung!": Meşhur ve sık alıntılanan bir *hadis:* Buhari, *Kitab al-iman,* 17; Müslim, *Kitab al-iman,* 32; Ebu Davud, *Kitabu'l-cihad,* 95; Tirmizi, *Kitab tefsir suresi,* 88; Nesa'i, *Kitab az-zekat,* 3; İbn *Mâce, Kitabu'l-fıtan,* 1.

41. Bu üslubun iyi bir örneği, Bölüm 3, Ahmed el-Gazâli, *Ayniyyah,* Mujahid, *Mecmuah,* 196'da belirtilen *pasajdır* .

42. *Mecalis,* 20, 22. Ahmed el-Gazâli, ihlas ve zikrin merkeziliği konusunda şöyle der: "İhlâs içermeyen her amelin yokluğu, varlığından daha hayırlıdır. Çünkü nafile namazlarda çok vakit

geçirmezsen, belki kendi kendine 'Ey değersiz kimse' dersin. . . Allah'ı anmaktan başka iş yoktur." *Majis,* 21.

43. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 39/62 (46); ed. Ritter, 80 (54); ed. Rabbani,

189 (52)

44. *Lama'at,* 45; Chittick ve Wilson, 70.

45. *Lama'at,* 49; Chittick ve Wilson, 73.

46. *Lama'at,* 63; Chittick ve Wilson, 81. Chittick ve Wilson'a göre bu ayetler an-Nuri'ye atfedilir, ancak herhangi bir alıntı yapmazlar. (Bu alıntıda diğerlerinden daha çok Chittick ve Wilson'dan yararlandım).

47. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 13/29 (8); ed. Ritter, 21 (8); ed. Rabbani,

163 (7). Gazâli bundan bahsetmese de, Kur'an sıklıkla Allah'ın sevgisinden bahseder, ancak her durumda O'nun sevgisinin nesneleri insandır. Bu, sevginin "insanın özel karakteri" olduğu iddiasını doğrular gibi görünüyor.

48. Aynı eser, ed. Pourjavady, 44/68 (58); ed. Ritter, 83 (58); ed. Rabbani, 190 (56)

49. Aynı eser, ed. Pourjavady, 21-22/42 (21); ed. Ritter, 41 (21); ed. Rabbani, 171 (20).

50. Aynı eser, Pourjavady, 44/68-69 (58); ed. Ritter, 83 (58); ed. Rabbani, 190 (56).

51. Aynı eser, ed. Pourjavady, 13/31 (10); ed. Ritter, 24 (10); ed. Rabbani, 164 (9).

52. *Lama'at,* 68 (7); Chittick ve Wilson, 84-85.

53. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 12/29 (8); ed. Ritter, 22 (8); Rabbani, 163 (7).

54. Sufizm ve diğer Müslümanların uygulayıcıları için, bu pasaj İlahi Tahtın Peygamber artan bir referans olarak alınırken, diğerleri aynı yolculuk sırasında melek Gabriel Hz Muhammed'in vizyonuna bir referans olarak bu durumda almak *O Drew yakın, " yaklaştı" şeklinde çevrilecektir* ; bkz. Muhammed b. Cerir al-Tabari, *Jami al-bayan an ta'wil ey al-Qur'an,* ed. Mahmud Shakir al-Hirstani (Beyrut: Dar ihya' al- turath al-'arabi, 1421/2001), 27:55-56; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami li ahkam el-Kur'an,* ed.Muhammed İbrahim el-Hafnawi (Kahire: Dar) el-Hadis, 1323/2002), 9:. 78-80 İşte için kılındığını daha iyi Gazâli bahsettiği yerine bir çalışma için hangi yorumsal bağlamı maç. *Kandili* Tasavvufta, bkz *Erken İslam Mistisizm: Sufi, Kuran, Miraj, Poetic and Theological Writings,* çev. Michael Sells (NY: Paulist Press, 1995).

55. *Ravhu'l-erve,* 512.

56. *Tamhidat,* 150 (203).

57. Aynı eser, 150 (203).

58. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 3/17 (1); ed. Ritter, 4 (1); ed. Rabbani, 155 (giriş).

59. *Tamhidat,* 150 (203).

60. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 31/52 (37); ed. Ritter, 57 (37); ed. Rabbani, 179 (36).

61. Aynı eser, ed. Pourjavady, 5/20 (3); ed. Ritter, 8 (3); ed. Rabbani, 157 (2).

62. Aynı eser, ed. Pourjavady, 43/66 (53), 55/81 (77); ed. Ritter, 49 (49), 105 (75); ed. Rabbani, 187 (47), 199 (73).

63. Aynı eser, ed. Pourjavady, 5/20 (3); ed. Ritter, 8 (3); ed. Rabbani, 157 (2).

64. Aynı eser, ed. Pourjavady, 45/63 (48); ed. Ritter, 73 (45); ed. Rabbani, 175 (43).

65. Aynı eser, ed. Pourjavady, 12/30 (9); ed. Ritter, 22-23 (9); ed. Rabbani, 163 (8).

66. *İlahi Aşk,* 317.

67. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 43/67 (55); ed. Ritter, 78 (51); ed. Rabbani, 188 (49).

68. Aynı eser, ed. Pourjavady, 52/78 (71); ed. Ritter, 100 (69); ed. Rabbani, 196 (67).

69. Aynı eser, ed. Pourjavady, 31/52 (37); ed. Ritter, 57 (37); ed. Rabbani, 179 (36).

70. Bu söz, tamamı şu şekilde olan bir *hadis-i şerifin* bir parçasıdır : "Bütün Âdem oğullarının kalpleri, Rahmân'ın iki parmağı arasındaki tek bir kalp gibidir. Onu dilediği yere çevirir. Ey kalpleri çeviren Allah'ım, kalplerimizi sana itaate çevir" (Müslim, *Kitabu'l-Kader,* 17; Tirmizî, *Kitabu'l-Kadar,* 7, *Kitabu'd-Davet,* 89; İbn Mâce, *Mukaddime,* 13; Ahmed b. Hanbel, 2:168, 173; 6:182, 251, 302, 315). Bazı *hadislerde* Allah'tan "kalpleri *döndüren* " *(musarrifü'l-kulub)* ve "kalpleri *döndüren* " *(mukallib el- qulub);* bkz. Wensinck, *Concordance,* 5:459.

71. Bu, tasavvuf metinlerinde sıklıkla alıntılanan ünlü bir peygamberlik *hadisidir* : "Şüphesiz Allah bedenlerinize ve suretlerinize bakmaz, kalplerinize bakar" (Ahmad b. Hanbel, 2:285, 539; Müslim, *Kitabü'l-birr,* 33; İbn Mâce, *Kitab ez-zuhd,* 9) Başka bir çeşitleme -"Şüphesiz Allah sizin *suretlerinize* bakmaz, O sadece kalplerinize bakar"- Ahmed el-

Gazâli tarafından *Tecrid,* 5'te *nakledilir* : " Allah sizin suretlerinize ve işlerinize bakmaz, ancak kalplerinize ve hallerinize bakar." Ahmed el-Gazâli, *Mecelle,* 4, 9'da *zikretmektedir* .

72. *Tamhidat,* 146 (198).

73. Bu gözlemi, William Chittick'in müsveddenin önceki bir versiyonu üzerine yaptığı paha biçilmez yorumlara borçluyum.

74. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 45/64 (49); ed. Ritter, 74 (46); ed. Rabbani, 176 (44).

75. Yani, Ebu Talib el-Mekki, 4. Bölüme bakınız.

76. *Lama'at,* 88; Chittick ve Wilson, 97.

77. Rabbani,Rabbani,Rabbani,Rabbani,*Lama'at,* 87; Chittick ve Wilson, 96.

78. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 22/7 (3); ed. Ritter, 11 (3); ed. 158 (2).

79. Aynı eser, ed. Pourjavady, 27/48 (30); ed. Ritter, 51 (30); ed. 176 (29)

80. Aynı eser, ed. Pourjavady, 17/36 (16); ed. Ritter, 32 (16); ed. 168 (15).

81. Aynı eser, ed. Pourjavady, 17/36 (16); ed. Ritter, 33 (15); ed. 168 (15).

82. *Keşf el-asrar,* 4:36.

83. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 18/36 (17); ed. Ritter, 33 (17); ed. Rabbani, 168 (16).

84. Aynı eser, ed. Pourjavady, 45/69 (59); ed. Ritter, 84 (59); ed. Rabbani, 190 (57).

85. Pourjavady, *Sevânih* tercümesi üzerine *şerh,* 94.

86. Pourjavady, *Sevânih* tercümesi üzerine *şerh,* 95; *Mecmuah-yi athar-i Nur Ali Şah İsfahani,* ed. Javad Nurbakhsh (Tahran: Firdevsi, 1971), 2.

87. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 21/41 (21); ed. Ritter, 39 (21); ed. Rabbani, 171 (20).

88. Aynı eser, ed. Pourjavady, 15/33 (12); ed. Ritter, 28 (12); ed. Rabbani, 166 (11). Ritter, Pourjavady ve Rabbani'nin baskılarında, metin "hiç" *(hich)* yerine "çirkin" *(qubh) olarak okunur .* Bu durumda çeviri şöyle olurdu, "Ve bu yüz çirkinliktir - sen onu bilirsen." Bu örnekte Mehdi Bayani tarafından düzenlenen metni takip etmeyi seçtim ([Tahran, 1322/1943], 12). Ritter, eleştirel aygıtında, bu alternatifin en az bir el yazmasında göründüğünü de not eder. Her iki okuma da geçerlidir, ancak diğer tüm yüzlerin Tanrı'nın yüzü önünde geçtiğinin söylendiği ve *Rabbinin* Yüzü'nün (55:27) *kaldığı* tartışmanın doğası göz önüne alındığında, "hiçbir şey" *(hich)* görünmüyor. daha iyi bir yorum olsun.

89. *Lama'at,* 133; Chittick ve Wilson, 126.

90. Bu, zaman zaman Peygamber'e atfedilmiş olsa da, büyük olasılıkla ilk olarak ya Ömer ibn el-Hattab ya da Ebu Bekir es-Sıddık tarafından söylenmiş olan, sık sık alıntılanan bir duaya bir göndermedir: "Allah'ım bana her şeyi olduğu gibi göster. Bana hakkı hak olarak göster ve ona uymaya güç ver, batılı da batıl olarak göster ve ondan sakınma gücü ver."

91. *Lama'at,* 134; Chittick ve Wilson, 126. Bu ayetin bir başka versiyonu Ahmed el-Gazâli tarafından *Tecrid,* 18'de *nakledilmiştir* : "Ve her şeyde O'nun bir olduğuna dair bir işaret / işaret vardır." Bu, sufiler tarafından zühd şairi Ebu'l-'Atahiyye'den (ö. 210/825 veya 211/826) sıklıkla alıntılanan bir şiir dizesidir. şiirin tamamı şöyledir:

Ah hepimiz yok oluyoruz!

Adem oğullarından hangisi ölümsüzdür?

Başlangıçları Rablerindendir.

Ve hepsi O'na dönmektedir.

İnsanın Tanrı'ya karşı çıkması ne şaşırtıcı

veya inkar edenin O'nu inkar etmesidir.

Her harekette ve her dinlenmede

Allah'a ait bir şahit vardır.

Ve her şeyde bir işaret var

O'nun bir olduğunu gösterir.

Ebu'l-'Atahiyye, İsmail b. -Kâsım, *Diwan Ebi'l-Atahiyyah* son başka bir sürümü 122'ye: (1964-Sadr gibi Dar Beyrut) *Beyt'imden* onun in-Sarraj olarak Ebu Nasr tarafından çağırılır *: Kitab el-Luma* var "Ve her şeyde O'nun bir olduğuna işaret eden bir şahittir." 53.

92. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 15/33-34 (13); ed. Ritter, 29 (13); ed. Rabbani, 166 (12).

93. Aynı eser, ed. Pourjavady, 48/73 (63); ed. Ritter, 92 (62); ed. Rabbani,

193 (60).

94. Aynı eser, ed. Pourjavady, 13-14/31 (11); ed. Ritter, 25 (11); ed. Rabbani, 164-165 (10).

95. Aynı eser, ed. Pourjavady, 14/32 (11); ed. Ritter, 27 (11); ed. Rabbani, 165 (10).

96. *Lamaat,* 69; Chittick ve Wilson, 85.

97. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 36/59 (43); ed. Ritter, 70 (44); ed. Rabbani, 184-185 (42).

98. Aynı eser, ed. Pourjavady, 36/58 (41); ed. Ritter, 69 (42); ed. Rabbani, 184 (41).

99. Aynı eser, ed. Pourjavady, 18/37 (18); ed. Ritter, 34 (18); ed. Rabbani, 169 (17).

100. Aynı eser, ed. Pourjavady, 29/50-51 (34); ed. Ritter, 54 (34); ed. Rabbani, 177-178 (33).

101. Aynı eser, ed. Pourjavady, 49-50/75 (67); ed. Ritter, 95 (65); ed. Rabbani, 194 (63).

102. Aynı eser, ed. Pourjavady, 50/75 (67); ed. Ritter, 95 (65); ed. Rabbani, 194-195 (63).

103. Aynı eser, ed. Pourjavady, 39/62 (47); ed. Ritter, 81 (55); ed. Rabbani, 189 (53).

104. a.g.e.

105. Aynı eser, ed. Pourjavady, 11/28 (7); ed. Ritter, 20 (7); ed. Rabbani, 162 (6).

106. Aynı eser, ed. Pourjavady, 11/28 (7); ed. Ritter, 20-21 (7); ed. Rabbani, 162 (6).

107. Aynı eser, ed. Pourjavady, 20/40 (20); ed. Ritter, 38 (20); ed. Rabbani, 179 (19).

108. Aynı eser, ed. Pourjavady, 19/38 (19); ed. Ritter, 36 (19); ed. Rabbani, 169 (18).

109. Aynı eser, ed. Pourjavady, 26/47 (29); ed. Ritter, 49-50 (29); ed. Rabbani, 175 (28).

110. Aynı eser, ed. Pourjavady, 22/43 (23); ed. Ritter, 43 (23); ed. Rabbani,172 (22)

111. Aynı eser, ed. Pourjavady, 35/57 (40); ed. Ritter, 66-67 (40); ed. Rabbani, 183 (39).

112. Aynı eser, ed. Pourjavady, 21/40 (21); ed. Ritter, 40 (21); ed. Rabbani, 171 (20).

113. Aynı eser, ed. Pourjavady, 24/44 (25); ed. Ritter, 44-45 (25); ed. Rabbani, 173 (24)

114. Aynı eser, ed. Pourjavady, 28/49 (32); ed. Ritter, 52-53 (32); ed. Rabbani,177 (31)

115. Aynı eser, ed. Pourjavady, 23/42-43 (23); ed. Ritter, 43 (23); ed. Rabbani,

172 (22)

116. Aynı eser, ed. Pourjavady, 32/54 (39); ed. Ritter, 60 (39); ed. Rabbani,

180 (38).

117. Aynı eser, ed. Pourjavady, 32/54 (39); ed. Ritter, 60 (39); ed. Rabbani, 180-181 (38).

118. "Ben Gerçeğim" ve "Zafer benimdir", Sufi metinlerinde sıklıkla atıfta bulunulan, çok tartışılan iki vecd ifadesidir. İlki Hallac'a, ikincisi Bistami'ye atfedilir. Pek çok Sufi, her iki figürü de bu tür ifadeleri ifade etmekte çok ileri gittikleri için eleştirir. Diğerleri, yüksek derecede ruhsal kazanım ortaya koyduklarını iddia ederler. Bakınız Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufizm* (Albany, NY: SUNY Press, 1984).

119. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 16/34 (13); ed. Ritter, 30 (13); ed. Rabbani, 166-167 (12).

120. Aynı eser, ed. Pourjavady, 25-26/47 (28); ed. Ritter, 48 (28); ed. Rabbani, 175 (27).

121. Aynı eser, ed. Pourjavady, 32-33/54-55 (39); ed. Ritter, 60-61 (39); ed. Rabbani, 181 (38).

122. Farsçanın muğlaklığı göz önüne alındığında, bu tabir "o daha uzaktadır" şeklinde de okunabilir, yani maşuk âşıktan daha uzaktır.

123. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 30/51 (36); ed. Ritter, 56 (36); ed. Rabbani, 178 (35).

124. Aynı eser, ed. Pourjavady, 45-46/70 (60); ed. Ritter, 86 (61); ed. Rabbani, 191 (59).

125. Aynı eser, ed. Pourjavady, 47/72 (61); ed. Ritter, 90 (61); ed. Rabbani

192 (59).

126. Aynı eser, ed. Pourjavady, 18/37 (18); ed. Ritter, 34-35 (18); ed. Rabbani, 169 (17).

127. Aynı eser, ed. Pourjavady, 38/61 (45); ed. Ritter, 80 (53); ed. Rabbani, 188 (51).

128. Aynı eser, ed. Pourjavady, 43/55 (39); ed. Ritter, 61 (39); ed. Rabbani, 181 (38).

129. Aynı eser, ed. Pourjavady 52/78 (72); ed. Ritter, 100 (70); ed. Rabbani, 197 (68).

130. Aynı eser, ed. Pourjavady, 52/78 (72); ed. Ritter, 100 (70); ed. Rabbani, 197 (68).

131. a.g.e.

132. Aynı eser, ed. Pourjavady, 19-20/39 (19); ed. Ritter, 36-37 (19); ed. Rabbani, 169-170 (3).

133. "İstasyonsuz makam"ın bir açıklaması için bkz. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: SUNY Press, 1989), 355-356.

134. *Sevânih,* ed. Pourjavady, 8-9/24 (4); ed. Ritter, 14 (4); ed. Rabbani, 160 (3).

Çözüm

1. Leonard Lewisohn, "Sevânih", *Encyclopedia of Love in World Religions,* ed. Yudit Kornberg Greenberg (New York: Macmillan Reference & Thomson Gale, 2007), 2:538.

2. *İlahi Aşk,* xviii-xix.

3. Leili Anvar, "The Radiance of Epiphany: The Vision of Beauty and Love in Hafiz's Poem of Pre-Eternity", *Hafız ve The Religion of*

Love in Classical Pers Poetry, ed. Leonard Lewisohn (Londra: IB Taurus, 2010), 124.

4. Bir mektubunda Ayn el-Kudat, toplumsal fitne *(fitne)* korkusundan dolayı Ebu Hamid el-Gazâli'nin hiçbir eserinde entelektüel seçkinlere ait olan Kur'an'ın seviyesini tartışmamış *olmasından yakınır.*, 1:79).

5. *İbn Tufeyl'in Hayy ibn Yakzan*, çev. Lenn Evan Goodman (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991), 102.

6. *İhya* 1, 4:276.

7. *İhya* 1, 4:268.

8. *Sevânih*, ed. Pourjavady, 4 (1) (çev. 18), ed. Ritter, 5 (1), ed. Rabbani, 156 (giriş).

9. Eve Feuillebois-Pierunek, "Mukhtarname'de Farid al-Din 'Attar'a Atfedilen Muhtar-nâmede Mistik Görev ve Birlik", *Attar ve İran Sufi Geleneği*, ed. Leonard Lewisohn ve Christopher Shackle (Londra: IB Tauris, 2006), 309.

10. *Sevânih*, ed. Pourjavady, 1/15; ed. Ritter, 2; ed. Rabbani, 154.

Bibliyografya

Ahmed el-Gazâli'nin eserleri

Gazâli, Ahmed. *Dastan-ı murgan.* Nasrollah Pourjavady tarafından düzenlendi. Tahran: Anjuman-i Shahanshahi-yi Falsafa-yi Iran, 1976. Peter Avery tarafından Farid ad-Din 'Attar's *Speech of the* Birds'ün çevirisine ek olarak İngilizce çevirisi . Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1998, 551-560.

. *Dastan-ı murgan.* Düzenleyen Ahmed Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmad Gazâli,* 69-85'te.

. *Mecalis-i Ahmed Gazâli.* Ahmed Mücahid tarafından Farsça tercüme ile düzenlenmiştir, Tahran: Tehran University Press, 1966.

. *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli.* Ahmed Mücahid tarafından düzenlendi. Tahran: Mu'assasah-yi Intisharat va Chap-i Danishgah-i Tahran, 1358/1979.

. *Mukatabat-ı Khwajah Ahmed Gazâli ba Ayn al-Qudat Hemedani.* Nasrollah Pourjavady tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Khanaqah-i Ni'mat Allahi, 1356/1978.

. *Mukatabat-ı Khwajah Ahmed Gazâli ba Ayn al-Qudat Hemedani.* Düzenleyen Ahmed Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 461-509.

. "*Maktubi* az Ahmed el-Gazâli." Nasrollah Pourjavady. Gelen tarafından düzenlenmiştir *Jawidan-ı khirad,* içinde Mücahidin 1 (1975), 32-37. Edited *Majmuah-yi athar-i farsi-il Ahmed Gazâli,* 248-260.

. *Risalah-yi Ayniyyah.* Düzenleyen Ahmed Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 175-214'te.

––––. *Risale-il Ayniyyah,* içinde *Armaghan,* 8: 1 (1929): 8-42.

. *Risalah-yi Ayniyyah.* Nasrollah Taqawi tarafından Taziyane suluk başlığı altında düzenlenmiştir . Tahran, 1940.

. *Risalah-yi Ayniyyah.* Javad *Nurbakhsh* tarafından *Mawize* (*Övgü*) başlığı altında düzenlenmiştir . Tahran, 1973.

. *Savanih.* Düzenleyen Ahmed Mücahid, *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli,* 89-173'te.

-. *Savanih.* Nasrollah Pourjavady tarafından düzenlendi. Tahran: Intisharat-i Bunyad-i Farhang-i Iran, 1980. Nasrollah Pourjavady'nin İngilizce çevirisi Sevânih olarak *: Esinler, Saf Ruhların Dünyasını oluşturur, Aşk Üzerine En Eski Farsça Sufi İncelemesi.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986.

-. *Savanih.* Hamid Rabbani tarafından *Gence-yi 'irfan'da* düzenlendi . Tahran: Ganjinah, 1973.

-. *Savanih.* Helmut Ritter tarafından düzenlendi. Tahran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1989.

-. *Savanih.* Mehdi Bayani tarafından düzenlendi. Tahran: 1943.

-. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid.* Kahire: Sharikat Maktabah ve Matba' Mustafa al-Babi al-Halabi, 1386/1967.

-. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid.* MS Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 1248, fols. 219v-229.

. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid* . MS Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 5546, fols. 64v-85.

. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid* . MS Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 5657, fols. 126v-151.

. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid* . MS Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 5796, fols. 40-59.

-. *at-Tajrid fi kelime-i tevhid.* MS Vatikan, Arabo 1253, fols. 1b-24b.

Ahmed el-Gazâli'ye Atfedilen Eserler

Bahr el-hakika. Nasrollah Pourjavaday tarafından düzenlendi. Tahran: İran İmparatorluk Felsefe Akademisi, 1977. Mirza Abu'l-Hasan Faqihi tarafından Farsça tercüme, *Kitab-i asrar-i âşk ya darya-i mahabbah* (Tahran: np, AH 1325). *adh-Dhakhirah li ehl al-basirah.* MS Berlin, Peterman I 597, fols. 1-49a (Ahlwardt 1726).

Gazâli, Ebu Hamid. (?), *Lübb el-İhya'.* MS Yale Üniversitesi, Beinecke Kütüphanesi, Salisbury 38, fols. 1-45 (1025/1616).

. (?) *Lübab el-İhya.* MS Berlin, Wetzstein 99 (Ahlwardt 1708); MS Princeton, Yahuda 838 ve 3717 (Mach 2164).

. (?) *Lübbü'l-İhya'.* MS Berlin, Wetzstein II 1807, fols. 120-146b (Ahlwardt 1707).

Tusî, Ahmed b. Muhammed el-. *Lafa'if el-fikr ve cevâmi ad-durar.* MS Berlin, Ekim 3707 (AH 1109).

. *Manhaj al-albab.* MS Berlin, Wetzstein 1812 (Ahlwardt 2832), fols. 37b-48.

----. *Muhtasar as-salwah fi'l-khalwah.* MS Vatikan, Arabo 299, fols. 80v-113v.

. *Risalah fi fadl el-fakr ve'l-fukara'*. Ahmed Mücahid tarafından Farsça tercümesi ile *Sema ve fütüvvet* başlığı altında düzenlenmiştir . Tahran: Kitabkhanah-i Manuchhiri, 1981.

. *Sirr al-asrar fi keşf al-enwar.* 'Abd al-Hamid Dalih Hamadan tarafından düzenlendi. Kahire: ed-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1408/1988.

Tusi, Mecd ad-Din al-. *Bavariq al-ilma' fi radd 'ala men yuharrimu es-sama' bi'l-icma'*. James Robson tarafından çevrildi ve düzenlendi. Hertford: Stephen Austin ve Oğulları, 1938.

. *Bawariq al-ilma' ft radd 'ala man yuharrimu es-sama' bi'l-icma'*. MS Paris, Bibliotheque Nationale, Arabe 4580, fols. 1-12.

Seçilmiş Bibliyografya

Abbadi, Mansur ibn Ardeşir. *el-Tasfiyahft ahvel as-sufiyyah.* Ghulam Hüseyin Yusufi tarafından düzenlendi. Tahran: Bünyad-ı Farhang-ı İran, 1347/1968.

Abdülhak, Muhammed. “Tasavvuf Perspektifinde Aynü'l-Kudat Hamdani'nin Zaman ve Mekân Kavramı.” *İslami Üç Aylık* 31, no. 1 (1987): 5-37.

Abrahamov, Binyamin. *İslam Tasavvufunda İlahi Aşk: Gazâli ve Dabbagh'ın Öğretileri.* Londra: Routledge, 2003.

. "İbn el-'Arabi İlahi Aşk üzerine." In *Tribute Michael'a: Profesör Michael Schwarz Sunan Yahudi ve Müslüman Düşünce yapılan çalışmalar.* Sarah Klein-Braslavy, Binyamin Abrahamov ve Joseph Sadan, 7-36 tarafından düzenlendi. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2009.

Abu-Sway, Mustafa Mahmoud. "Gazâli'nin 'Manevi Krizi' Yeniden İncelendi." *Al-Shajarah: Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü Dergisi* 1 (1996): 77-94.

Addas, Claude. "İbn Arabi'de Aşk Tecrübesi ve Öğretisi." *Muhyiddin ibn 'Arabi Cemiyeti Dergisi* 32 (2002): 25-44.

Aflaki, Şemseddin Ahmed. *Menaqib al-'arifin.* Tahsin Yazıcı tarafından düzenlendi. Tahran: Dunya-yi Kitab, 1362/1983. John O'Kane tarafından *Tanrı'yı Bilenlerin Hünerleri* olarak tercüme edilmiştir . Leiden: EJ Brill, 2002.

Efrasiyabi, Gulam Rıza'. *Sultan-ı uşşak.* Şiraz: Danishgah-i Şiraz, 1993.

. "Zindani-yi Bağdat: haqa'iqi az zindagi ve falsafa-yi 'Ayn al-Qudat Hemedani." *Guwhar* 23-24 (1974): 1074-1079; *Guwhar* 26 (1975): 141-145.

Alan, Roger. *Arap Edebiyatına Giriş* . Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Anawati, GC ve Louis Gardet, *Mystique Musulman.* Paris: J. Vrin, 1968.

Ensar, Abdullah. *Mecmu'ah-yi rasa'il-i farsi.* Muhammed Sarwar Mevla'i tarafından düzenlendi. Tahran: İntişarat-ı Tus, 1377/1998.

. *Manazil as-sa'irin/Les etapes des itinerants vers Dieu.* S. de Laugier de Beaurecueil tarafından *Les etapes des itinerants vers Dieu* olarak *çevrilmiştir.* Kahire: Imprimerie de l'Institut Frangais d'Archeologie Orientale, 1962.

. *Tabakat as-sufiyyah.* Düzenleyen Muhammed Sarwar Mawla'i.Tahran: Intisharat-i Tus, 1386/2007.

Anvar, Leyla. *Hafız ve Klasik Fars Şiirinde Aşkın* Dini'nde "Efendimin Işıltısı: Hafız'ın Ebediyet Şiirinde Güzellik ve Aşk Vizyonu" . Düzenleyen Leonard Lewisohn, 123-139. Londra: IB Boğa, 2010.

Enver, Etin. "İbn Etna'nın Felsefi Aşk Teolojisi: Risalah fi'l-'ishk Üzerine Bir Çalışma." *İslami Çalışmalar,* 42, no. 2 (2003): 331-345.

Enver, Seyyid Abd-i İlah. "*Namaha-yi* 'Ayn al-Qudat Hemedani: jild-i siw-wum wa-muqadimma-yi aqa-yi duktur Munzawi bar in namaha." *Chista* 171 (2000): 119-122.

Arberry, AJ *Sufilerin Doktrini.* Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

. *Tasavvuf: İslam Mistiklerinin Bir Hesabı.* Londra: George Allen & Unwin, 1950.

Esad Allahi, Hudabakhsh. "Andishah-yi 'irfani-yi 'Ayn al-Qudat dar mewdu'-i âşk." *Pazhuhish-ha-yi Zaban wa-Adabiyyat-i Farsi* 1 (2009): 33-44.

. "Andishah-yi 'irfani-yi' Aynu'l-Kudat dar bab-ı İblis." *Zaban wa-Adabiyyat-i Farsi* 14 (2009): 9-26.

Askalani, İbn Hacer. *Lisan al mizan.* Haydarabad: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif an-Nizamiyyah, 1329/1911.

'Attar, Farid al-Din. *Farid al-Din 'Attar'ın Tanrı'nın Dostları Anıtı.* Paul Losensky tarafından Kısmi çeviri. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009.

. *İlâhi-nâme.* Helmut Ritter tarafından düzenlendi. İstanbul: Matba'ah-yi Ma'arif, 1940.

. *Mantıq at-tayr.* Muhammed-Rida Shafii Kadkani tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Sukhan, 1384/2005. Peter Avery tarafından *Kuşların Konuşması olarak çevrildi.* Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1998.

. *Tezkiretü'l-evliya'.* Muhammed İsti'lami tarafından düzenlendi. Tahran: Züvvar, 1346/1967.

Avery, Kenneth. *Erken Tasavvuf Semanın Bir Psikolojisi: Dinleme ve Değişen Haller.* New York: Routledge Curzon, 2004.

İbn Sina (İbn Sina). *el-İlahiyyat min al-shifa'/Şifa Metafiziği.* Çeviren Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

. *el-İşarat ve't-tanbihat.* Süleyman Dünya tarafından düzenlendi. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1947.

. *Risalah fi'l-âşk.* Hüseyin es-Sıddık ve Rawiyya Jamus tarafından düzenlendi. Şam: Dar el-Fikr, 2005.

. *İbn Sina'nın Aşk Üzerine Bir Risalesi.* Çeviren Emil L. Fackenheim. *Ortaçağ Araştırmaları* 7, 1945, 208-228.

Bakar, Osman. *İslam'da Bilginin Sınıflandırılması.* Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1998.

Belhi, Shaqiq. "Adab al-'ibadet." In *Trois oeuvres inedites de gizemini muslumans.* Düzenleyen Paul Nwyia, 17-22. Beyrut: Dar al-Mashriq, 1982.

Baltacı, Halil. "Saf Ajkin Ustadi: Ahmed Gazâli ve Tasavvuf Analyici." *Tasavvuf* 14 (2013): 1-41.

Bakli, Ruzbihan. *Le Jasmin des Fiddles d'amour, Kitab-e Abhar al-ashiqin.* Henri Corbin ve Muhammed Mu'in tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Manuchihri, 1365/1981.

----. *Ara'is al-bayan fi haka'iq al-Kur'an.* Ahmed Farid el-Mizyadi tarafından düzenlendi.

3 cilt Beyrut: Dar al-Kutub al-'İlmiyye, 2008.

Beşir, Şehzad. *Tasavvuf Organları: Ortaçağ İslamında Din ve Toplum.* New York: Columbia University Press, 2011.

Bell, Joseph Norment. *Daha sonra Hanbeli İslam'da Aşk Teorisi.* Albany: State University of New York Press, 1979.

Beneito, Pablo. "Güzelliğin İlahi Aşkı Üzerine." *Muhyiddin ibn 'Arabi Cemiyeti Dergisi* 18 (1995), 4-17.

. "Sevgilinin Hizmetkarı: Vedud'un Karakter Özelliklerinin Edinilmesi Üzerine." *Muhyiddin ibn 'Arabi Cemiyeti Dergisi* 32 (2002).

Blochet, E. "Sayı 159/5." *Katalog des manuscrits persans de la Bibliotheque Nationale.* Paris, 1905.

Bosworth, CE "İran Dünyasının Siyasi ve Hanedan Tarihi (MS 1000 1217)." In *Selçuklu ve Moğol Dönemleri (Vol. 5* arasında *İran Cambridge History).* JA Boyle, 1-202 tarafından düzenlendi. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Bovering, Gerhard. "'Ayn al-Qozat Hemedani," *Encyclopaedia Iranica,* 3:140143; http://www.iranicaonline.org/articles/ayn-al-qozat-hamedani- abul-maali-abdallah-b

. *Encyclopaedia Iranica* 7: 229-233'te "Dekr" ; http://www.iranicaonline. org/makaleler/dekr

. "'Erfan. *Ansiklopedi Iranica* 8:551-554. http://www.iranicaonline.org/makaleler/erfan-1.

. *Klasik İslam'da Varlığın Mistik Görüşü: Sufi Sehl et-Tustari'nin (ö. 283/896) Kur'an Tefsiri*. New York: de Gruyter, 1980.

. "Es-Sulamî'nin Kuran Tefsiri." In *Charles J. Adams Sunulan İslam Araştırmaları*. Düzenleyen Wael B. Hallaq ve Donald P Little, 41-56. Leiden: EJ Brill, 1991.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 6 cilt Leiden: EJ Brill, 1937-49.

Brown, Edward Granville. *İran'ın Edebi Bir Tarihi: Firdevsi'den Sa'adi'ye.* New York: Charles Scribner's & Sons, 1906.

Bruijn, JTP de. *Dindarlık ve Şiir Üzerine: Gazneli Hakim Sanat'ın Hayatı ve Eserlerinde Din ve Edebiyatın Etkileşimi*. Leiden: EJ Brill, 1983.

. *Farsça Tasavvuf Şiiri: Klasik Şiirlerin Mistik Kullanımına Giriş*. Surrey, Birleşik Krallık: Curzon, 1997.

Brunschvig, R. Perspektifler." In *Müslüman Medeniyeti Birlik ve Çeşitlilik.* GE von Grunebaum tarafından düzenlendi. Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1955.

Buhari, Ebu İbrahim İsmail bin Muhammed Mustamli. *Şerh-i ta'arruf li mezhebi tasavvuf*. Muhammed Rawshan tarafından düzenlendi. 4 cilt Tahran, 1363/1984.

Bullet, Richard. *Nişabur'un Patricileri* . Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Campanini, Massimo. "Sünniliğin Savunmasında: Gazâli ve Selçuklular." In *Selçuklular: Siyaset Toplum ve Kültür.* Düzenleyen Christian Lange ve Songül Mecit, 228-239. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Chabbi, Jaqueline. "Remarques sur le Development historique des mouvements ascetiques et mystiques au Horasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.

Chittick, William C. "İslam Ahlâkının Estetiği." Gelen *Güzellik, Sublime, Mistisizmde İslam ve Occidental Kültür: Paylaşım Poetic Expressions.* AT Tymieniecka, 3-14 tarafından düzenlendi. Dordrecht: Springer, 2011.

. "Merhamet Antropolojisi." *Muhyiddin ibn 'Arabi Cemiyeti Dergisi* 48 (2010): 1-15.

. "İslam'da İlâhi ve İnsan Sevgisi." In *İlahi Aşk: Dünyanın En Dini Gelenek gelen Perspektifler.* Düzenleyen Jeff Levin ve Stephen G. Post, 163-200. Batı Conshohocken, Pa.: Templeton Press, 2010.

. *İlahi Aşk: İslam Edebiyatı ve Allah'a Giden Yol.* New Haven/Londra: Yale University Press, 2013.

. *İslam İnancı ve Uygulaması.* Albany: State University of New York Press, 1992.

----. *İbn Arabi: Peygamberlerin varisi.* Oxford: Oneworld, 2005.

. *Hayali Dünyalar: İbnü'l-Arabi ve Dinsel Çeşitlilik Sorunu.* Albany: State University of New York Press, 1994.

. *Kayıp Kalbin Peşinde: İslam Düşüncesinde Keşifler.* Muhammed Rüstem, Atıf Halil ve Kazuyo Murata tarafından düzenlenmiştir. Albany: State University of New York Press, 2012.

----. "Gerçeğe Giden Yol Olarak Aşk." *Kutsal Ağ* 15 (2005): 15-27.

. *Ben ve Rumi: Şems-i Tebrizi'nin Otobiyografisi.* Louisville, Ky.: Özgeçmiş, 2004.

. *Tasavvuf Bilgi Yolu: İbnü'l-'Arabi'nin İmgelem Metafiziği.* Albany: State University of New York Press, 1989.

. *Aşkın Tasavvufi Yolu: Mevlana'nın Manevi Öğretileri.* Albany: State University of New York Press, 1983.

----. *Tasavvuf: Yeni Başlayanlar Kılavuzu.* Oxford: Oneworld, 2008.

. " *La'nın* Kılıcı ve Aşkın Ateşi." *Mevlana Mevlana Dergisi* 2 (2011): 10-27.

Corbin, Henry. *Ruhsal Beden ve Göksel Toprak* . Nancy Pearson tarafından çevrilmiştir. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

. *İran Tasavvufunda Işık Adamı.* Nancy Pearson tarafından çevrilmiştir. Boulder, Colo.: Shambhala, 1978.

Cornell, Vincent. *Ebu Medyen Yolu.* Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1996.

Dabashi, Hamid. "Ayn el-Kudat Hemedani ve Zamanının Entelektüel İklimi." *İslam Felsefesi Tarihi* . Düzenleyen Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, 2:374-433. New York: Routledge, 1996.

. 'Ayn al-Qudat Hemedani ve *Risalah-yi Shakwa al-gharib-i* u." *İran- Nama* 41 (1992): 57-74.

. "Selçuklu Dönemi Pers Tasavvufunun Tarihsel Koşulları." Gelen *kökenlerinden Mevlana'ya: Klasik Fars Sufizm* . Leonard Lewisohn, 137-174 tarafından düzenlendi. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Yayınları, 1993.

. *Hakikat ve Anlatı: Ayn el-Kudat el-Hamadhani'nin Zamansız Düşünceleri.* Richmond, Surrey: Curzon, 1999.

Dahbi, Muhammed. *La citadelle de Dieu* (*Le depouillement dans la parole de l'Unite).* Paris: Les Editions Iqra, 1995.

Dakake, Maria M. "En İçteki Kalbin Konuğu: İlk Sufi Kadınlarda İlahi Sevgilinin Kavramları." *Karşılaştırmalı İslam Araştırmaları* (2008): 72-97.

Davis, Craig. Yoga *Teorisi ve Pratiğinde* "17. Yüzyıl Sufilerinin Yogik Egzersizleri" *: Gerald James Larson Onuruna Denemeler.* Knut A. Jacobsen tarafından düzenlendi, 303-316. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

Deylemi, Ebu'l-Hasan. *'Atf al-elif al-ma'luf 'ala'l-lam al-ma'tuf: Livre de l' meyil de l'alif uni sur le lam incline.* JC Vadet tarafından düzenlendi. Kahire: L'Institute Francais d'Archeologie Orientale, 1962; *Mistik Aşk Üzerine Bir İnceleme.* Joseph Norment Bell ve Hasan Mahmood Abdul Latif Al Shafie tarafından çevrilmiştir. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Derin, Süleyman. *Tasavvufta Aşk: Rabia'dan İbnü'l-Ferid'e.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Deweese, Devin. "Omid Safi'nin *Premodern İslam'da Bilgi Politikasının İncelenmesi." Amerikan Din Akademisi Dergisi* 76, no. 1 (2008): 177-183.

Dhahabi, Şemseddin Ebu Abdullah M. b. Ahmed-al. *Mizan al-i'tidal fi naqd er-rical.* 'Ali Muhammed el-Bijawi tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar İhya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1372/1963.

. *Siyar a'lam an-nubala'.* Şu'ayb al-Arna'ut tarafından düzenlendi. 28 cilt Beyrut: Mu'assassat ar-Risalah, 1996.

. *Ta'rikh al-Islam ve wafayat al-mashahir wa'l-a'lam.* 'Ömer 'Abd as-Salam Tadmuri tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1415/1994.

Dünya, İbn Ebi. *Müzik Dinlemeye Dair Risaleler: Dhamm al-malahi Olmak.* James Robson tarafından çevrildi ve düzenlendi. Hertford: Stephen Austin ve Oğulları, 1938.

Elias, Jamal J. *Tanrı'nın Taht Taşıyıcısı: 'Ala' ad-Devle as-Simnani'nin Hayatı ve Düşüncesi.* Albany: State University of New York Press, 1995.

Efrat, Defne. "Sünni Uyanış Döneminde Selçuklular ve Kamusal Alan: Bağdat'tan Bakış" *Selçuklular: Siyaset Toplumu ve Kültür.* Düzenleyen Christian Lange ve Songül Mecit, 139-156. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Ernst, Carl. *Ruzbihan Bakli: Pers Tasavvufunda Tasavvuf ve Veliliğin Retoriği* . Londra: RoutledgeCurzon, 1996.

. "Zorunlu Arzu Olarak Aşk Üzerine Ruzbihan Bakli. " In *God is Beautiful and He love Beauty: Annemarie Schimmel onuruna Festschrift* Düzenleyen A. Geise ve JC Burgel Berlin: Peter Lang, 1994, 181-189.

. "Erken Pers Tasavvufunda Rabia'dan Ruzbihan'a Aşkın Evreleri." In .. *Sufizm Vol The Heritage 1, Rumi onun Origins gelen Klasik Fars Sufizm* . Oneworld 1999:. (700-1300) Leonard Lewisohn, 435-436 Oxford tarafından Düzenlendi.

. *Tasavvufta Vecd Sözleri.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Esposito, John L. *Müslüman Aile Hukukunda Kadınlar.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.

Farmanish, Rahim. *Ahvel ve athar-ı Ayn-ı Kudat.* Tahran: Chap-i Aftab, 1959. Feuillebois-Pierunek, Eve. "Feridüddin Attar'a Atfedilen

Muhtarnamede Mistik Görev ve Birlik." *Attar ve Pers Sufi Geleneği'nde.* Düzenleyen Leonard Lewisohn ve Christopher Shackle, 309329. Londra: IB Tauris, 2006.

Bahçe, Kenneth. *İlk İslami Diriliş.* Londra/New York: Oxford University Press, 2014.

Gazâli, Ebu Hamid el-. *Mutluluğun Simyası.* Jay R. Crook tarafından çevrildi. Chicago: Kazi Yayınları, 2002.

----. *İhya' ulüm al-din.* 4 cilt Beyrut: Dar al-Hadi, 1993.

. *Kimiya-yi saadat.* Ahmed Aram tarafından düzenlendi. Tahran: Kitabfurushi-i Markazi, 1365/1966.

. *Aşk, Özlem, Yakınlık ve Memnuniyet.* Eric Ormsby tarafından çevrildi. Cambridge: İslami Metinler Derneği, 2011.

. *Kalbin Harikaları.* Walter James Skellie tarafından çevrilmiştir. Louisville, Ky.: Fons Özgeçmiş, 2010.

Gazi bin Muhammed . *Kur'an-ı Kerim'de aşk.* Chicago: Kazi Yayınları, 2011.

Ghomshei, Hüseyin İlâhi-. "Klasik Fars Şiirinde Aşk Dininin İlkeleri." In *Hafız ve Klasik Fars Şiirinde Aşkın Dini.* Düzenleyen L. Lewisohn, 77-106. Londra: IB Tauris, 2010.

Giffen, Lois Anita. *Araplar Arasında Küfürlü Aşk Teorisi: Türün Gelişimi.* New York: New York University Press, 1971.

Gramlich, Richard. *Ahmed Gazâli, Gedanken uber die Liebe.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1976.

. *Alte Vorbilder des Sufitums 1 Scheiche des Westens.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1995.

. *Alte Vorbilder des Sufitums 2 Scheiche des Ostens.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1996.

. *Der reine Gottesglaube: das Wort des Einheitsbekenntnisses: Ahmad Al-Ghazzalis Schrift At-Tagrid fi kelime-i tevhid.* Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1983.

. *Die schiitschen Derwiskorden Persiens: Üyelikler.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1965.

Yeşil, Nil. *Tasavvuf: Küresel Bir Tarih* . Oxford/Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

Griffel, Frank. *Gazâli'nin Felsefi Teolojisi.* Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

Hadid, İbn Ebi-al. *Sharh Nahj al-balaghah.* Hasan Tamim tarafından düzenlenmiştir. Beyrut: Dar Maktabat el-Hayat, 1963.

Hallac, el-Hüseyin b. Mansur al-. *Kitab at-Tawasin.* Louis Massignon tarafından düzenlendi. Paris: P Geuthner, 1913. Yeniden Basım: Paris: Dar Albouraq, 1970.

−−−−. *Divan el Hallac.* Sa'di Dannawi tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar as-Sadir, 1998.

Hallaq, Wael B. "Eş-Şafi'i İslam Fıkhının Baş Mimarı mıydı?" *Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Dergisi* 25 (1993): 595-597.

Hemedani, Aynu'l-Kudat Ebu'l-Ma'ali Abdullah b. Muhammed b. 'Bütün el-Miyanaji. *Namah.* 'Ali Naqi Munzawi (cilt 1-3) ve 'Afif 'Usayran (cilt 1-2) tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Asatir, 1998.

. Omid Safi'nin *The Letters* in *An Anthology of Philosophy in Persia* olarak İngilizce çevirileri . Düzenleyen Seyyed Hossein Nasr ve Mehdi Aminrazavi, 4:401-412. Londra: IB Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2015.

. *Tamhidat.* 'Afif' Usayran tarafından düzenlendi. Tahran: Tahran University Press, 1962; Omid Safi tarafından *The Tamhidat of 'Ayn al-Qudat Hamadani'nin* İngilizce çevirisi . Mahwah, NJ: Paulist Press, yakında.

. *Shakwa al-garib.* Ayn el-Kudat Hemedani, *Zubdat el-haka'iq'de.* 'Afif' Usayran tarafından düzenlendi. Tahran: Intisharat-i Danishgah-i Tahran, 1962. AJ Arberry tarafından *Sufi Şehit* olarak İngilizce çevirisi . Londra: Keagan ve Paul, 1969.

. *Zubdat el-hakaik.* 'Afif' Usayran tarafından düzenlendi. Tahran: Intisharat-i Danishgah-i Tahran, 1961. Omar Jah tarafından İngilizce tercümesi, *The Zubdat al-Haqa'iq of 'Ayn al-Qudah al-Hamadani.* Kuala Lumpur: ISTAC, 2000.

Hamavi, Shihab ed-Din Yakut al-. *Mu'jam al-buldan.* Beyrut: Dar Beyrut li't- Tiba'ah wa'n-Nashr, 1376/1957.

Heath, Peter. *Avicenna'da (İbn Sina) Alegori ve Felsefe, Hz. Muhammed'in Cennete Yükselişi Kitabının Çevirisi ile.* Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları, 1992.

Hodgson, Marshall. *İslam'ın Girişimi.* Chicago: Chicago Press Üniversitesi, 1975.

Homerin, Th. Emil. *Aşk ve Hayat Şarabı: İbnü'l-Ferid'in el-Khamriyah'ı ve el-Qaysari'nin Anlam Arayışı.* Chicago: Orta Doğu Dokümantasyon Merkezi, 2005.

Hujwiri, 'Ali ibn 'Osman. *Keşf el mahcub.* Mahmud Abidi tarafından düzenlendi. Tahran: Surush, 2004. RA Nicholson tarafından İngilizce tercümesi olarak *The Kashf al-Mahcûb: The Oldest Pers Treatise on Sufizm.* Leiden: EJ Brill/ Londra: Luzac, 1911.

Hussaini, Syed Shah Khusro. *Seyyid Muhammed el-Hüseynî-i Gisudiraz: Tasavvuf Üzerine.* Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1983.

İbnü'l-'Arabi, Muhyi'd-Din. *el-Futuhat el-mekkiyyah.* 4 cilt Beyrut: Dar Sadir, nd

. *Traite de l'amour.* Maurice Gloton tarafından çevrilmiştir. Paris: Albin Michel, 1986.

İbnü'l-Esir. *Selçuklu Türklerinin Vakayinameleri: Tzzüddin İbnü'l-Esir'in el-Kamil fi'l-Ta'rikh'inden seçmeler.* Çeviren: DS Richards, Londra: Routledge, 2002.

İbn Dabbag. *Kitab Mashariq anwar al-qulub wa mafatih asrar al-guyub* . Hellmut Ritter tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar Sadir, 1959.

İbnü'l-Ferid, Ömer. *Divan.* Emil Homerin tarafından '*Umarİbn el-Ferid: Sufi Ayeti, Aziz Yaşamı* olarak tercüme edilmiştir . Mahwah, NJ: Paulist Press, 2001.

İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Tüm. *el-Muntazam fi't-ta'rikh al-muluk ve'l-umam.* Beyrut: Dar el-Kutub al-'İlmiyye, 1413/1992.

. *Kitab al-qussas wa'l-mudhakkirin.* Düzenleyen ve Merlin S. Swartz tarafından çevrilen. Beyrut: Dar al-Machreq, 1986.

İbn Kesir, İsmail b. 'Ömer ad- *Dimashqi, el-Bidayah wa'n-nihayah fi't-ta'rikh.* Beyrut: Darüsselam, 2000.

İbnü'l-Münavvar, Muhammed. *Esrar et-tevhid fi makamat es-şeyh Abi Said.* Muhammed Rıza Şafii Kadakani tarafından düzenlenmiştir. Tahran: Intisharat-i Agah, 1987. John O'Kane tarafından *Tanrı'nın Mistik Birliğinin Sırları [Asrar et-Tevhid] olarak çevrildi.* Costa Mesa ve New York: Mazda Press ve Bibliotheca Persica, 1992.

İbn-i Neccar, el-Hafız. *el-Mustafad min zeyl ta'rikh Bağdat.* Beyrut: Dar al-Kutub al-'İlmiyye, 1978.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Rawdat al-muhibbin ve-nuzhat al-mushtaqin.* Halep: Dar al-Wa'i, 1397/1977.

İbn Tufeyl, Ebu Bekir. *Hayy bin Yakzan.* Lenn Evan Goodman tarafından çevrildi. Los Angeles: Gee Tee Arı, 1991.

İhvan es-Safab *Rasa'il İhvan es-Safa*'. 4 cilt Beyrut: Dar Sadir, 1957.

İmad, Abdülhey b. Ahmed ibn al. *Shadharat adh-dhahab fi akhbar man dhahab* . Beyrut: np, 1931.

Irakî, Fahreddin-al. *Lama'at.* Muhammed Khwajawi tarafından düzenlendi. Tahran: İntişarat-ı Mevla, H. 1413, 45; Javad Nurbakhsh tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Khanaqah-i Ni'matullahi, 1353/1974. WC Chittick ve Peter Lamborn Wilson tarafından *Fakhr ad-Din 'Iraqi: Divine Flashes* olarak İngilizce çevirisi . New York: Paulist Press, 1982.

İrbili, İbnü'l-Mustawfi Sharaf ad-Din al-. *Ta'rikh Erbil: Nabahat al-balad al-khamil bi man waradahu min al-amathil* . Bağdat: Dar ar-Rashid li'n-Nashr; Wizarat Thaqafa wa'l-A'lam al-Jumhuriyyah al-'Iraqiyyah, 1972.

İsfahani, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-. *Hilyetü'l-evliya*'. Düzenleyen Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata'. Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1997.

İsfahani, İmadeddin al-. *Kitab Zubdat an-nusre ve nukhbat al-'usrah.* Leiden: EJ Brill, 1889.

İskenderiye, Ahmed b. Muhammed İbn Ataullah el-. *Miftah al-falah vemisbah al-arwah* . Kahire: Mustafa el-Babi el-Halabi, 1381/1961.

İsnevi, Cemaleddin Abdurrahman b. el-Hasan. *Tabaqat ash-shafi'iyyah,* Bağdat: np, 1391.

İzutsu, Toshihiko. "Ayn el-Kudat Hemedani Düşüncesinde Tasavvuf ve Dilbilimsel Tekamül Problemi." *Studia Islamica* 30 (1976): 153-170. İzutsu, *Yaratılış ve Şeylerin Zamansız Düzeni: İslami Tasavvuf Felsefesinde Denemeler,* 98-118'de yeniden basılmıştır. Ashland, Ore.: White Cloud Press, 1994.

. "Yaratılış ve Şeylerin Zamansız Düzeni: Aynu'l-Kudat Hemedani'nin Tasavvufi Felsefesinde Bir Araştırma." *Felsefi Forum* 4, no.1 (1972): 124-140. Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy,* 119-140, Ashland, Ore: White Cloud Press, 1994.

Jahanbakhsh, Forugh. "Ayn al-Qudat Hemedani'nin Düşüncesinde Pir-Murid İlâşkisi." *Bilinç ve Gerçeklik: Toshihiko* İzutsu *Anısına Çalışmalar.* Düzenleyen SJ Ashtiyani ve diğerleri, 129-147. Leiden: EJ Brill, 1998.

Celaleddin Rumi. *Divan-ı Şems-i Tebrizi.* Bediüzzaman Furuzanfar tarafından düzenlendi. Tahran: Emir Kabir.

. *Mesnevi-yi me'nevi.* RA Nicholson tarafından *The Mesnevi' of Celal'uddm Rumi'* olarak düzenlenmiş ve tercüme edilmiştir . Londra: Luzac, 1925-1940.

Jami, Abdurrahman. *Ashi* ‹‹ *al-Lamaat'ta.* Kum: Bustan-ı Kitab-Kum, 1383/2004.

. *Nafahatü'l-üns min hadarat-ı kuds.* Mahmud Abidi tarafından düzenlendi. Tahran: Intisharat-i Ittila'at, 1380 HS.

Kahhalah, Ömer Rıza. *Mujam al-mu'allifin tarajim musannifil-kutub al-arabiyyah.* Beyrut: Mu'assasat al-Risalah, 1986.

Kelebâzi, Ebu Bekir el-. *Sufilerin Doktrini* . AJ Arberry tarafından çevrildi. Lahor: Ş. Muhammed Eşref, 1966.

. *et-Ta'arruf li-mezheb ehl-i tasavvuf.* 'Abd al-Halim Mahmud ve Taha 'Abd al-Baqi Surur tarafından düzenlendi. Kahire, 1960.

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvuf: Oluşum Dönemi.* Edinburg: Edinburg University Press, 2007.

Keeler, Annabel. *Tasavvuf Hermeneutiği: Reşidüddin Maybudi'nin Kur'an Tefsiri.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Halil, Atıf. "Ebu Talib el-Makki ve Erken Tasavvuf Bağlamında *Kalplerin Beslenmesi* (*Qflt al-Qulttb)* ." *Muslim World* 102, no. 2 (2012): 335356.

. " Ebu Talib el-Mekki'nin Tasavvuf Psikolojisinde *Tevbe* (ö. 996)." *Oxford İslam Araştırmaları Dergisi* 23, sayı 3 (2012): 294-324.

Hwandamir, Gıyas ad-Din b. Hamam ad-Din. *Tarikh habib as-siyarfi akhbar afrad bashar.* Tahran: Kitabkhane-yi Hayyam, 1333.

Khwansari, Bakır el-Musavi el-İsfahani. *Rawdat al-jannat fi ahve'l-ulema' ve's-sedat.* Tahran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1962.

Kimiya'i, Mes'ud. *Ayn el-Kudat.* Tahran: Farhang-i Kawush, 1997.

Knysh, İskender. *İslam Mistisizmi: Kısa Bir Tarih* . Leiden: EJ Brill, 2000.

Kübra, Necmeddin. *"Fawa'ih al-gamal ve fawatih al-galal.* Fritz Meier tarafından düzenlendi. Wiesbaden: Franz Steiner, 1957.

Kutubi, Muhammed b. Şakir. *Uyttn at-tawarikh.* Faysal es-Samir tarafından düzenlendi. Bağdat: Wizarat al-A'lam, al-Jumhuriyyah al-'Iraqiyyah, 1397/1977.

Landolt, Hermann. "Der Breifwechsel zwischen Kasani ve Simnani uber Wahdat al-Wugud. Landolt, *Recherches en Spirituality Iranienne,* 245300. Tahran: Institut Fragais de Recherche en Iran, 2005.

. "Simnani on wahdat-al-wujud." İçinde *İslam Felsefesi ve Tasavvuf Üzerine Toplu Makaleler* . Düzenleyen M. Mohaghegh ve H. Landolt. Tahran: Danishgah-i Makgil, 1971.

−−−−. "Walaya." *Din Ansiklopedisi.* New York: MacMillan, 1987.

Laugier de Beaurecueil, *Serge de. Hoca Abdullah Ensari (396-481H./1006-1089): Mistik hanbeli.* Beyrut: Institut de Lettres Orientales, 1965.

Lang, Christian. *Adalet, Ceza ve Ortaçağ Müslüman Hayal Gücü.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Lange, Christian ve Mecit, Songül (ed.), *Selçuklular: Siyaset, Toplum ve Kültür.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Lawrence, Bruce. " *Kadı* Hamid Ud-Din *Naguri'nin Lawa'ih'i." Indo-Iranica* 28, no. 1 (1975): 34-53.

Lewis, Bernard. *Suikastçiler.* New York: Temel Kitaplar, 1968.

Lewis, Franklin. *Mevlana: Dünü ve Bugünü, Doğu ve Batı.* Oxford: Oneworld, 2000.

Lewis, Leonard. (ed.). *İftar ve Pers Tasavvuf Geleneği: Manevi Uçuş Sanatı.* Londra: Tauris, 2006.

. *İnanç ve Aldatmanın Ötesinde: Mahmud Shabistari'nin Tasavvuf Şiiri ve Öğretileri:* Richmond: Curzon: 1995.

. "İslam'da İlahi Aşk." *Dünya Dinlerinde Aşk Ansiklopedisinde.* Düzenleyen Yudit Greenberg, 1:163-165. New York: Macmillan Reference & Thomson Gale, 2007.

. (ed.). *Klasik Fars Şiirinde Hafız ve Aşk Dini.* Londra: IB Tauris, 2010.

. (ed.). *Tasavvufun Mirası: Kökenlerinden Mevlana'ya Klasik Fars Tasavvufu (700-1300).* Oxford: Oneworld, 1999.

. "Yok *Olma Arayışında* : Ayn el-Kudat Hamadhani'nin Temhidatında Hayal *Etme* ve Mistik Ölüm ." Gelen *Tasavvuf Miras,* (hac. 3): Leonard Lewisohn (. Vol 1-3) ve David Morgan, 1 tarafından Düzenlendi 285-336. Oxford: Oneworld, 1999.

. "Tasavvufun Aşk Dini, Rabi'a'dan İbnü'l-'Arabi'ye." In *The Cambridge Companion to Sufizm* . Düzenleyen Lloyd Ridgeon, 150-180. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

. *Encyclopedia of Love in World Religions'da* "Sevânih" . Düzenleyen Yudit Kornberg Greenberg, 2:535-538. New York: Macmillan Reference & Thomson Gale, 2007.

----. *Tasavvufun Hikmeti.* Oxford: Oneworld, 2001.

Lings, Martin. *Tasavvuf Şiiri* : *Bir Ortaçağ Antolojisi* . Cambridge, İslami Metinler Derneği, 2004.

Lumbard, Joseph Edward Barbour. "Hubb'dan Âşk'a: Erken Tasavvufta Aşkın Gelişimi." *İslami Araştırmalar Dergisi* 18 (2007): 345-385.

----. Alan Notları, Ocak 2001. Yazarın elinde.

. "Tasavvuf Psikolojisinde Zikru Llah'ın İşlevi." *Bilgi* Işıktır *: Seyyed Hossein Nasr'ın Onuruna Denemeler.* Düzenleyen Zailan Moris, 251-274. Chicago: Kazi Publications, 1999.

. "Hamid Dabashi'nin Gözden Geçirilmesi, *Hakikat ve Anlatı: Ayn el-Kudat Hamadhani'nin Zamansız Düşünceleri.*" *Müslüman Dünyası* 96 (2006): 532-534.

. Ahmed el-Gazâli'nin seçmeler *Sevânih* içinde *Pers Felsefe An Anthology* . Düzenleyen Seyyed Hossein Nasr, Mehdi Aminrazavi ile birlikte,

4:375-397. Londra: IB Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2008-2015.

Makdisi, George. "Onbirinci Yüzyıl Bağdat'ında Müslüman Öğrenim Kurumları." In *Klasik İslam'da Din, Hukuk ve Öğrenme.* Brookfield: Variorum, 1990.

Mekki, Ebu Talib. *Qut al-qulub fi mu'amaletu'l-mahbub wa-vasf tariq al-murid ila makam et-tevhid.* Sa'id Nasib Makarim tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar Sadir, 1995.

Massignon, Louis. *Hallac'ın Tutkusu.* Herbert Mason tarafından çevrilmiştir. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Maybudi, Raşid ad-Din. *Keşfü'l-esrar ve üddetü'l-ebrâr.* 'Ali Asghar Hikmat tarafından düzenlendi. 10 cilt. Tahran: Danishgah, 1331-1339/1952-1960.

Mayhani, Muhammed İbn Munawwar. *Esrar-ı tevhid fi makamı Şeyh Ebî SaTd.* Muhammed Rida Shafi'i Kadkani tarafından düzenlendi. Tahran: Mu'assasah-yi Intisharat-i Agah, 1376.

Meisami, Julie Scott. *Ortaçağ Farsça Mahkemesi Şiiri.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Michon, Jean-Louis. "İslam'da Kutsal Müzik ve Dans." In *İslami Maneviyat* : Tezahürler. Düzenleyen SH Nasr, 2:469-505. New York: Crossroad, 1994.

Mojaddedi, Jawid. *Dogmanın Ötesinde: Mevlana'nın Tanrı ile Dostluk Üzerine Öğretileri ve Erken Tasavvuf Teorileri.* New York: Oxford University Press, 2012.

Morris, James. "İbn 'Arabi'nin Aşk Üzerine 'Kısa Dersi'." *Muhyiddin ibn 'Arabi Cemiyeti Dergisi* 50. (2011): 1-22.

Mottahedeh, Roy. *Erken İslam Toplumunda Sadakat ve Liderlik* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Mücahid, Ahmet. Ahmed et-Tusl, 17-18 tarafından *Sema ve fütüvvet'e* giriş . Tahran: Kitabkhanah-yi Manuchihri, 1981.

. *Mecmuah-yi athar-i farsi-yi Ahmed Gazâli*. Tahran: Mu'assasah-yi Intisharat wa Chap-i Danishgah-i Tahran, 1358/1979.

. (ed.) *Sharh-i Savanih: seh sharh bar Sevânih al-ushshaq-i Ahmed Gazâli.* Tahran: Surush Press, 1372 HS.

Mülk, Nizameddin. *Krallar için Hükümet ve Kurallar Kitabı*. Hubert Drake tarafından çevrilmiştir. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Münevî, Abdurrauf b. Tac al-'Arifin -al. *el-Kawakib ad-durriyyah fi tarajim es-sada as-sufiyyah.* Düzenleyen Abdülhamid Salih Himdan. Kahire: al- Maktabat al-Azhariyyah li't-turath, 1994.

Murata, Sachiko, William Chittick ve Tu Weiming. *Liu Zhi'nin Bilge Öğrenimi: Konfüçyüs Terimlerinde İslam Düşüncesi.* Cambridge: Harvard University Press, 2009.

. *İslam'ın Tao'su: İslam Düşüncesinde Cinsiyet İlâşkileri Üzerine Bir Kaynak Kitap.* Albany: State University of New York Press, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin. "Önsöz." William C. Chittick'te, *İlahi Aşk: İslami Edebiyat ve Tanrı'ya* Giden *Yol,* vii-x. New Haven: Yale University Press, 2013.

----. *İslam'ın Kalbi.* San Francisco: HarperOne, 2004.

. *Fars Tasavvufunun Yükselişi ve Gelişimine* Giriş . Leonard Lewisohn tarafından düzenlendi. Londra/New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, 1-18.

. *İslam Sanatı ve Maneviyat.* Albany: State University of New York Press, 1987.

. (ed.). *İslami Maneviyat I: Temeller.* New York: Crossroad Yayıncılık Şirketi, 1991.

. (ed.). *İslami Maneviyat II: Tezahürler.* New York: Crossroad Yayıncılık Şirketi, 1994.

. "İslam'da Mistik Felsefe." *Routledge Felsefe Ansiklopedisi.* Düzenleyen Edward Craig, 6:616-620. Londra: Routledge, 1998.

Nişapuri, Zahireddin. *Cemal-Tavarih'ten Selçuklu Türklerinin Tarihi: Selçuklu-nâmelerinin İlhanlı Uyarlaması.* Kenneth Allin Luther tarafından çevrildi. Londra: Curzon, 2001.

----. *Selçuk-name.* Tahran: Kalala Khavar, 1953.

Nwiya, Paul. "Le Tafsir mystique attribute a Cafer Sadık." *Melanges de L'Universite Saint Joseph* 43 (1968): 181-230.

. *Trois oeuvres inedites de mystiques musulmans.* Beyrut: Dar al-Mashriq, 1972

Nurbaksh, Javad, "Nimatullahi." In *Belirtileri: İslam Maneviyat II.* Düzenleyen SH Nasr, 144-161. New York: Crossroad Yayıncılık Şirketi, 1987-1991.

Ohlander, Erik, S. *Bir Geçiş Çağında Sufizm: Ömer es-Suhreverdi ve İslami Tasavvufi Kardeşliklerin Yükselişi.* Leiden: EJ Brill, 2008.

Papan-Matin, Firoozeh. "'Ayn al-Qudat al-Hamadhani, Çalışması ve Erken Çişti Mutasavvıflarıyla Bağlantısı." *Güney Asya, Afrika ve Orta Doğu'nun Karşılaştırmalı Çalışmaları* 30, no. 3 (2010): 341-355.

. *Ölümün Ötesinde: Ayn el-Kudat Hamadhani'nin Mistik Öğretileri.* Leiden: EJ Brill, 2010.

. "Deccan'ın Erken Çişti Lideri Gisudaraz ve On İkinci Yüzyıl İran Mistikleri ile İlâşkisi." *The Journal for Deccan Studies* ("Deccan'da Sufizm" üzerine özel sayı. Editör Scott Kugle ve M. Suleman Siddiqi) 7, no. 2 (2009): 112-132.

Peacock, ACS *Erken Selçuklu Tarihi: Yeni Bir Yorum.* Londra: Routledge,

2 010.

Picken, Gavin. *İslam'da Manevi Arınma: El-Muhasibi'nin Hayatı ve Eserleri.* New York: Routledge, 2012.

Pourjavady, Nasrollah. "Ahmed et Mohammad al-Gazâli: karşılıklı etki." In *Gazâli: la raison et le mucize,* 163-168. Tablo ronde UNESCO 9-10, Paris, 1987.

. "Alam-ı hayyal az nazr-ı Ahmed Gazâli." *Maaref* 3, hayır. 2 (1986): 3-54.

----. *Ayn el-Kudat ve ustadan-ı u.* Tahran: İntisharat-i Asatir, 1995.

. "Metaphysik der Liebe: Der Sufismus des Ahmad al-Gazzali." *Spektrum İran* 3, hayır. 1 (1990): 45-72.

. "Munis al-'ushshaq-i Sühreverdi wa ta'thlr-i an dar adebiyyat-i farsi," *Nashr-i Danish,* 18, no. 2 (1380/2001), 7.

. "Ahmed Gazzâlî Tasavvufunda Benlik ve Zaman." *Sophia Perennis* 4, hayır. 2 (1981): 32-37.

. Ahmed el-Gazâli'nin Tebriz'de Şahidi Oynama Hikâyeleri (Şems-i Tebrizî'nin *Şehid Bazî'ye* İlgisi *).* Scott Kugle tarafından *İslam'da Akıl ve İlham: Müslüman Düşüncesinde Teoloji, Felsefe ve Tasavvuf'ta* tercüme edilmiştir . Todd Lawson, 200-220 tarafından düzenlendi. Londra: IB Tauris, The Institute of Ismaili Studies ile birlikte, 2005.

----. *Sulfan-ı tarikat.* Tahran: İntişarat-ı Agah, 1979.

. *Zaban-ı hal dar İrfan ve adabiyyat-ı Parsi.* Tahran: İntisharat-i Hirmis, 2006.

Kazvini, Abdülkerim b. Muhammed er-Rafi'i. *at-Tadwin fi akhbar Qazwin.* 'Aziz Allah el-'Attari tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar al-Kutub al-'İlmiyye, 1987.

. *Athar al-bilad ve akhbar al-ibad.* El-İmam el-'Alim tarafından düzenlendi. Beyrut: Dar Sadir, 1960.

Kuşeyri, Ebu'l-Kasım-al . *Lafa'if al-isharat.* İbrahim Başyuni tarafından düzenlenmiştir. 6 cilt Kahire: Dar al-Katib li't-Tiba'ah wa'n-Nashr, 1971. "*Lata'if al-isharat*" . *Al- Kuşeyri 's Epistle on Sufizm.* Çeviren Alexander D. Knysh. Reading, Birleşik Krallık: Garnet, 2007.

. *El-Risalah.* Düzenleyen Abdülhalim Mahmud ve Mahmud ibn eş-Şerif. Kahire: Dar el-Kutub al-Hadithah, 1972-1974.

. *ar-Risalah al-Kuşeyriyyah.* Barbara Von Schlegell tarafından çevrilmiştir. Berkeley: Mizan Basımevi, 1990.

Radtke, Bernd. "Firoozeh Papan-Matin'in *Ölümün Ötesinde* İncelemesi *: Ayn al-Qudat al-Hamadhani'nin Mistik Öğretileri." Oriens* 41, no. 1-2 (2013): 194-205. Rawan Farhadi, AG *Abdullah Ansari of Herat (1006- 1089 CE): An Early Sufi Master* .Richmond, UK: Curzon Press, 1996.

Ridgeon, Lloyd. "Şeyh Evhaddin Kirmani ile Yakışıklı, Ay Yüzlü Gençler Tartışması: Ortaçağ Tasavvufunda *Şahid-Bazi* Örneği ". *Tasavvuf Araştırmaları Dergisi* 1, no. 1 (2012): 3-30.

. *Javanmardi: Bir Tasavvuf Şeref Yasası.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

. *Ahlak ve Pers Tasavvufta Mistisizm: Sufi- A History of* Futuwwat *İran'da* . Abingdon: Routledge, 2010.

. *Pers Metafiziği ve Tasavvuf: Aziz Nesefi'nin Seçme İncelemeleri.* Richmond: Curzon, 2002.

Revandi, Muhammed. *Rahatla as-sudttr.* Muhammed İkbal tarafından düzenlenmiştir. Londra: Luzac & Co., 1921.

Razi, Necmeddin. *Mirsad al-ibad min al-mebda' ila'l-ma'ad.* Muhammed Amin Riyahi tarafından düzenlendi. Tahran: Sharikat-i Intisharat-i 'Ilmi wa- Farhangi, 2000.

Ritter, Hellmut. *Ruh Okyanusu: Farid al-Din 'Attar'ın Öykülerinde İnsan, Dünya ve Tanrı.* John O'Kane ve Bernt Radtke tarafından çevrildi. Leiden: EJ Brill, 2003.

. "el-Gazâli, Ahmad." *İslam Ansiklopedisi, İkinci Baskı.* Düzenleyen P Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, WP Heinrichs. Brill Online, 2014.

Riyadi, Hashmatallah. *Ayet-i hüsn ve âşk.* Tahran: Kitabkhanah-yi Salih, 1369/1989.

Rizvi, Sayid Athar Abbas. *Hindistan'da Tasavvuf A History* . Yeni Delhi: Yeni Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003 (yeni baskı).

Robinson, Francis. *1500'den Beri İslam Dünyasının Tarihsel Atlası.* New York: Facts on File, 1982.

Rusek, Renata. Eyno-l-Qozat-e-Hamadani (1096/981131) tarafından İblis Savunması." *Folia Orientalia* 40 (2004): 259-266.

Rüstem, Muhammed. "Firoozeh Papan-Matin'in *Ölümün Ötesinde* İncelemesi *: Ayn el-Kudat el-Hamadhani'nin Mistik Öğretileri." Tasavvuf Araştırmaları Dergisi* 2, *sayı* 2 (2013): 213-216.

. "Felsefi Tasavvuf." Gelen *İslam Felsefeye Routledge Companion.* Düzenleyen Richard Taylor ve Luis Xavier Lopez-Farjeat, 399-411. New York: Routledge, 2015.

Rypka, Ocak *. İran Edebiyatı Tarihi.* Dordrecht: D. Reidel, 1968.

Sabzavari, Hüseyin b. Hasan. *Cevahir el-esrar.* Lucknow: np, 1893.

Sadık, Cafer el-. *Manevi Taşlar: Sufiler Tarafından İmam Cafer Sadık'a (ö. 148/765) nispet edilen tasavvufi Kur'an tefsiri.* Çeviren: Farhana Mayer. Louisville, Ky.: Fons Özgeçmiş, 2011.

Safadi, Selahaddin Halil b. Aybak al-, *al-Wafi bi'l-wafayat.* Youssef Najm tarafından düzenlendi. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1391/1971.

Safi, Omid. *Premodern İslam'da Bilgi Siyaseti.* Chapel Hill: Kuzey Karolina Üniversitesi Yayınları, 2006.

. "İran ve Hindistan'da Aşkın Tasavvufi Yolu." In *Hazret Inayat Han'ın Yaşam, Müzik ve Sufizm Üzerine Denemeler: Bir şarap içinde Pearl.*

Düzenleyen Pirzade Zia Inayat Khan, 221-266. Yeni Lübnan: Omega Yayınları, 2001.

Sakat, Salman. "âşk az didgah-i 'Ayn al-Qudat Hemedani." *Nama-yi Anjuman* 12 (2003): 92-112.

Sam'ani, Ahmed. *Ravhu'l-arve fi şerh esma'ül-melik'ül-fettah.* Najib Mayil Hirawi tarafından düzenlendi. Tahran: Şirkat-i İntişarat-ı İlmi ve Farhangi, 1368/1989.

Sana'i, Ebu'l-Majd. *Divan.* Mudarris Radawi tarafından düzenlendi. Tahran: İbn Sina, 1341/1962.

. *Hadiqat al-haqiqah ve sharPat at-tariqah.* Maryam Husayni tarafından düzenlendi. Tahran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi, 1382/2004.

Sattar, Celal. *âşk-i sufiyyah.* Tahran: Nashr-i Markaz, 1374 AH/1995.

Schimmel, Annemarie. *Ve Muhammed O'nun Elçisidir: İslam Dindarlığında Peygamberin Saygısı.* Chapel Hill: Kuzey Karolina Üniversitesi Yayınları, 1985.

. *İki Renkli Brokar: Fars Şiirinin Görüntüsü.* Chapel Hill: Kuzey Karolina Üniversitesi Yayınları, 1992.

. *İslam'ın Mistik Boyutları.* Chapel Hill: Kuzey Karolina Üniversitesi Yayınları, 1975.

Schmidt, Leigh Eric. "Modern 'Tasavvuf'un İnşası." *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 2 (2003): 273-302.

Satıyor, Michael. *Erken İslam Tasavvuf: Tasavvuf, Kur'an, Miraj, Şiir ve Teolojik Yazılar* . NY: Paulist Press, 1996.

Shafi'i-Kadkani, Muhammed-Rıda. "Plr-i Hirawi ghayr az Khwaja 'Abdallah Ansari Ast." *Namah-yi Baharistan* 10, 15 (2009): 175-192.

Shahrazuri, İbn es-Salah al-. *Tabaqat al-fuqaha' eş-şafiiyye.* Beyrut/Londra: Dar al-Besha'ir al-Islamiyyah, 1413/1996.

Shirazi, Muhammed Masum Ali Şah. *Tara'iqal-haqa'iq.* Tahran: Kitabkhanah-yi Barani, 1980.

Smith, Margaret. *Mistik Rabia ve İslam'daki Aziz Arkadaşları.* Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Smith, Wilfred Cantwell. *Dinin Anlamı ve Sonu.* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Subki, Tac ad-Din al-. *at-Tabakat ash-shafiiyyah al-kubra.* Kahire: 'Isa'l-Babi al-Halabi, 1964-1976.

Sühreverdi, Şihabeddin el-. "Fi hakikatü'l-âşk/Aşkın Hakikati Üzerine." In . *Felsefi Alegori ve Mistik Treatises* . Mazda, 1999: Wheeler Thackston Costa Mesa, California Çeviren.

Sühreverdi, Ömer bin Muhammed el-. *Awarif al-maarif.* Kahire: Maktabat al-Qahirah, 1393/1973.

Sulami, Ebu Abdurrahman-al. *et-Tabakat es-sufiyyah.* Nur ad-Din Shariba tarafından düzenlendi. Kahire: Matba'at al-Madani, 1987.

Tebrizi, Şemseddin. *Makalat-ı Şems-i Tebriz*. Muhammed Ali Muwahhid tarafından düzenlendi. Tahran: İntisharat-i Khwarazmi, 1990.

Tebrizi, Hafız Hüseyin Kerbela'i. *Rawdat al-cinan ve jannat al-jinan*. Tahran, Bungah-i Tarjumah ve Nashr-i Kitab, 1965-1970.

Takeshita, Masataka. "Şirazi Aşk Tasavvuf Geleneğinde Süreklilik ve Değişim: Deylemi'nin 'Atf al-Elif'i ile Ruzbihan Bakli'nin Abhar al-Ashiqin'i Arasında Bir Karşılaştırma." *Orient* 23 (1987).

Tor, DG "Egemen ve Dindar: Büyük Selçuklu Sultanlarının Dini Hayatı." In *Selçuklular: Siyaset Toplum ve Kültür*. Düzenleyen Christian Lange ve Songül Mecit, 39-62. Edinburg: Edinburg University Press,

2 011.

Treiger, İskender. "Al-GhazalPs Bilimlerin Sınıflandırılması ve En Yüksek Teorik Bilimin Açıklamaları." *Divan* 30.1 (2011): 1-32.

. *İslam Düşüncesinde İlham Edilen Bilgi: Gazâli'nin Mistik Biliş Teorisi ve İbn Sînâ Vakfı:* Londra/New York: Routledge,

2 012.

Trimingham, J. Spencer. *Sufi Emirleri*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Tusi, Ebu Nasr es-Serrac -al. *Kitab al-Luma.* 'Abd al-Halim Mahmud ve Taha 'Abd az-Zaqi Surar tarafından düzenlendi. Kahire: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1970.

ul-Huda, Kamer. *İlahi Birlik için çabalamak: Sühreverdi Sufiler için Manevi Egzersizler.* Londra/New York: RoutledgeCurzon, 2002.

Utaş, Bo. " Ahmed Gazâli'nin *Savanihinde* 'Muğlaklık' ." *İkinci Avrupa İran Araştırmaları Konferansı Tutanakları* . Bert G Fragner, 701-710 tarafından düzenlendi. Roma: Istituto Italiano, il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

Vansina, Ocak . *Tarih Olarak Sözlü Gelenek.* Madison: Wisconsin Üniversitesi Yayınları, 1985.

Waley, Muhammed İsa. "Najm ad-Din Kübra ve Orta Asya Sufizm Okulu (Kubrawiyyah)." *İslami Maneviyatta.* Düzenleyen SH Nasr, 2:80-104. New York: Crossroad Publication Company, 1991.

Watt, Montgomery. "Gazâli'nin *Mishkat'ında* Bir Sahtekarlık *?" Journal of the Royal Asiatic Society,* 81, no. 1 (1949): 5-22.

Wendt, Gisela. *Ahmed Gazâli: Gedanken uber die Liebe.* Amsterdam: Castrum Peregrini, 1978.

Wensinck, AJ *Concordance ve* Indices *de la Tradition Musulmane.* 8 Cilt Leiden: EJ Brill, 1992.

Winter, TJ "Giriş." In *The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitab Dhikr al-mawt wa-ma badahu; The Revival of the Revival of the Religion Sciences,* xii-xxx. Çeviren: TJ Winter. Cambridge: İslami Metinler Derneği, 1989.

Yafi'i, 'Afifüddin Abdullah b. Esed b. 'Hepsi -al. *Mir'at al-janan wa-'ibret al-yakzan fi ma'rifat ma yu'tabaru min havadis az-zaman.* Haydarabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiyyah. nd

Yakut, Şihabeddin Ebu Abdullah b. 'Abdallah. *Mu'jam al-buldan.* Beyrut: Dar Beyrut li't-tiba'ah wa'n-nashr, 1376/1957.

Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Murtada. *Ithaf es-sadatü'l-muttakin fi şerh İhya' 'ulum ad-din.* Kahire: np, 1311.

Zaman, Muhammed Kasım. *Erken Abbasiler Döneminde Din ve Siyaset.* Leiden: EJ Brill, 1997.

Zargar, Cyrus Ali. *Tasavvuf Estetiği: İbn Arabi ve Irakî'ın Yazılarında Güzellik, Aşk ve İnsan Formu.* Columbia, SC: South Carolina Press Üniversitesi, 2011.

Zirikli, Hayr ad-Din-al. *el-A'lam: Qamus tarajim li-ashhar er-rical wa'n-nisa' min al-'arab wa'l-musta'ribin wa'l-mustashriqin.* Beyrut: Dar al-'Ilm li'l- Malayin, 1992.